

THEOLOGISK TIDSSKRIFT

FOR

DEN EVANGELISK-LUTHERSKE KIRKE I NORGE.

UDGIVET

AZ

C. P. GASPARI.

GISLE JOHNSON.

R. TONDER NISSEN.

LÆRERE I THEOLOGIEN VED UNIVERSITETET I CHRISTIANIA.

Med den ene Haand gjorde de Gjerningen,
og med den anden holdt de Vaaben.

Neh. 4, 17.

NY RÆKKE.

ANDET BIND.



CHRISTIANIA.

P. T. MALLINGS FORLAGSBOGHANDEL.

1873.

THEOLOGISK TIDSSKRIFT

1808

DEU-ELVINGERSKE-TUTHERSKE VENNE I NORGE

EDDIAE

1808.

1808. 1808. 1808. 1808. 1808. 1808.

BIBLIOTHECA
PONTIFICII INSTITUTI
BIBLICI



15786

P. T. MALLINGS BOGTRYKKERI.
JØRN MALLINGS FORLAGSBODEN KANAL

1813

gejstebund og gennemgået en hel prægning af den vise og velsindede
(se også side)

222—223

I dagens T. D. M.

224—225

meddelende

Mitt 11. meddelende omkring det sammensatte og

INDHOLD.

226—227

meddelende

Budskab fra en af

228—229

Af H. C. M. til IA Side.

Dr. Søren Kirkegaards Christendomsforkynelse. II. ved udgivelsen af
Af F. Petersen 1—72.Homiletiske Strøbmærkninger. IV. 73—123.
Af J. Bruun 73—123.

Historisk-kritiske Studier over den kirkelige Daabsbekjendelse.

II. 2.

Marcellus af Ancyras Troesbekjendelse.

Af C. P. Caspari 124—222.

Indledende Oversigt over enkelte Sider af H. N. Hauges Virk-
somhed. (Brudstykke af et større Arbejde om H. N. Hauge og hans
Samtid).

Af A. Chr. Bang 223—249.

Beskrivelse over Jerusalem. (Et Brudstykke)
Af Voerath Vogt 250—263.Nogle Bemærkninger angaaende Oversættelsen af Ap. Gj. 1, 5
og 11, 16.
Af C. P. Caspari 264—265.Irenæica.
Af C. P. Caspari 266—267.

Anmeldelser 268—272.

Exegetiske Studier. I. 1 Tim. 3, 16.
Af F. W. Bugge 273—303.De gammellutherske Dogmatikeres Apologi for den hellige Skrifts
guddommelige Oprindelse og Autoritet. II.
Fremstillet af K. Krogh Tonning 304—355.Pietismens Begreb og Væsen.
Af Christen Brun 356—462.

Maleachis Bogs Tankegang, indre Sammenhæng og Inddeling. (En Skizze).	
Af C. P. Caspari	463—468.
Anmeldelser	469—480.
Dr. Søren Kierkegaards Christendomsforkyndelse. II. Fort-	
sættelse.	
Af F. Petersen	481—525.
Om Jesu Syndefrihed.	
Af Dr. E. F. B. Horn	526—553.
De reformatoriske Bevægelser i Italien på Luthers Tid. I.	
ST 1—1 (Efter fem Foredrag, holdte i Missionshuset på Opfordring af „Selskabet for Christiania Byes Vel“).	
ST 1—2 Af Vilh. Poulsen	554—571.
Den augsburgske Konfessions anden og attende Artikel. (Om Arvesynden og om den frie Vilje).	
(Af Skriftet „Einleitung in die Augustana“ II).	
Af Dr. Gustav Plitt	572—614.
Bidrag til Daabssymbolets oldste Historie.	
1. Bevis for, at Daabssymbolet i den anden Halvdel af det andet Aarhundrede har været til i den romerske Menig- hed og i Kirken overhovedet.	
2. Spor af det kirkelige Daabssymbol for Irenæus og Ter- tullian.	
Af C. P. Caspari	615—636.
637—652	
653—658	
659—672	
673—682	
683—692	
693—702	
703—712	
713—722	
723—732	
733—742	
743—752	
753—762	
763—772	
773—782	
783—792	
793—802	
803—812	
813—822	
823—832	
833—842	
843—852	
853—862	
863—872	
873—882	
883—892	
893—902	
903—912	
913—922	
923—932	
933—942	
943—952	
953—962	
963—972	
973—982	
983—992	
993—1002	
1003—1012	
1013—1022	
1023—1032	
1033—1042	
1043—1052	
1053—1062	
1063—1072	
1073—1082	
1083—1092	
1093—1102	
1103—1112	
1113—1122	
1123—1132	
1133—1142	
1143—1152	
1153—1162	
1163—1172	
1173—1182	
1183—1192	
1193—1202	
1203—1212	
1213—1222	
1223—1232	
1233—1242	
1243—1252	
1253—1262	
1263—1272	
1273—1282	
1283—1292	
1293—1302	
1303—1312	
1313—1322	
1323—1332	
1333—1342	
1343—1352	
1353—1362	
1363—1372	
1373—1382	
1383—1392	
1393—1402	
1403—1412	
1413—1422	
1423—1432	
1433—1442	
1443—1452	
1453—1462	
1463—1472	
1473—1482	
1483—1492	
1493—1502	
1503—1512	
1513—1522	
1523—1532	
1533—1542	
1543—1552	
1553—1562	
1563—1572	
1573—1582	
1583—1592	
1593—1602	
1603—1612	
1613—1622	
1623—1632	
1633—1642	
1643—1652	
1653—1662	
1663—1672	
1673—1682	
1683—1692	
1693—1702	
1703—1712	
1713—1722	
1723—1732	
1733—1742	
1743—1752	
1753—1762	
1763—1772	
1773—1782	
1783—1792	
1793—1802	
1803—1812	
1813—1822	
1823—1832	
1833—1842	
1843—1852	
1853—1862	
1863—1872	
1873—1882	
1883—1892	
1893—1902	
1903—1912	
1913—1922	
1923—1932	
1933—1942	
1943—1952	
1953—1962	
1963—1972	
1973—1982	
1983—1992	
1993—2002	
2003—2012	
2013—2022	
2023—2032	
2033—2042	
2043—2052	
2053—2062	
2063—2072	
2073—2082	
2083—2092	
2093—2102	
2103—2112	
2113—2122	
2123—2132	
2133—2142	
2143—2152	
2153—2162	
2163—2172	
2173—2182	
2183—2192	
2193—2202	
2203—2212	
2213—2222	
2223—2232	
2233—2242	
2243—2252	
2253—2262	
2263—2272	
2273—2282	
2283—2292	
2293—2302	
2303—2312	
2313—2322	
2323—2332	
2333—2342	
2343—2352	
2353—2362	
2363—2372	
2373—2382	
2383—2392	
2393—2402	
2403—2412	
2413—2422	
2423—2432	
2433—2442	
2443—2452	
2453—2462	
2463—2472	
2473—2482	
2483—2492	
2493—2502	
2503—2512	
2513—2522	
2523—2532	
2533—2542	
2543—2552	
2553—2562	
2563—2572	
2573—2582	
2583—2592	
2593—2602	
2603—2612	
2613—2622	
2623—2632	
2633—2642	
2643—2652	
2653—2662	
2663—2672	
2673—2682	
2683—2692	
2693—2702	
2703—2712	
2713—2722	
2723—2732	
2733—2742	
2743—2752	
2753—2762	
2763—2772	
2773—2782	
2783—2792	
2793—2802	
2803—2812	
2813—2822	
2823—2832	
2833—2842	
2843—2852	
2853—2862	
2863—2872	
2873—2882	
2883—2892	
2893—2902	
2903—2912	
2913—2922	
2923—2932	
2933—2942	
2943—2952	
2953—2962	
2963—2972	
2973—2982	
2983—2992	
2993—3002	
3003—3012	
3013—3022	
3023—3032	
3033—3042	
3043—3052	
3053—3062	
3063—3072	
3073—3082	
3083—3092	
3093—3102	
3103—3112	
3113—3122	
3123—3132	
3133—3142	
3143—3152	
3153—3162	
3163—3172	
3173—3182	
3183—3192	
3193—3202	
3203—3212	
3213—3222	
3223—3232	
3233—3242	
3243—3252	
3253—3262	
3263—3272	
3273—3282	
3283—3292	
3293—3302	
3303—3312	
3313—3322	
3323—3332	
3333—3342	
3343—3352	
3353—3362	
3363—3372	
3373—3382	
3383—3392	
3393—3402	
3403—3412	
3413—3422	
3423—3432	
3433—3442	
3443—3452	
3453—3462	
3463—3472	
3473—3482	
3483—3492	
3493—3502	
3503—3512	
3513—3522	
3523—3532	
3533—3542	
3543—3552	
3553—3562	
3563—3572	
3573—3582	
3583—3592	
3593—3602	
3603—3612	
3613—3622	
3623—3632	
3633—3642	
3643—3652	
3653—3662	
3663—3672	
3673—3682	
3683—3692	
3693—3702	
3703—3712	
3713—3722	
3723—3732	
3733—3742	
3743—3752	
3753—3762	
3763—3772	
3773—3782	
3783—3792	
3793—3802	
3803—3812	
3813—3822	
3823—3832	
3833—3842	
3843—3852	
3853—3862	
3863—3872	
3873—3882	
3883—3892	
3893—3902	
3903—3912	
3913—3922	
3923—3932	
3933—3942	
3943—3952	
3953—3962	
3963—3972	
3973—3982	
3983—3992	
3993—4002	
4003—4012	
4013—4022	
4023—4032	
4033—4042	
4043—4052	
4053—4062	
4063—4072	
4073—4082	
4083—4092	
4093—4102	
4103—4112	
4113—4122	
4123—4132	
4133—4142	
4143—4152	
4153—4162	
4163—4172	
4173—4182	
4183—4192	
4193—4202	
4203—4212	
4213—4222	
4223—4232	
4233—4242	
4243—4252	
4253—4262	
4263—4272	
4273—4282	
4283—4292	
4293—4302	
4303—4312	
4313—4322	
4323—4332	
4333—4342	
4343—4352	
4353—4362	
4363—4372	
4373—4382	
4383—4392	
4393—4402	
4403—4412	
4413—4422	
4423—4432	
4433—4442	
4443—4452	
4453—4462	
4463—4472	
4473—4482	
4483—4492	
4493—4502	
4503—4512	
4513—4522	
4523—4532	
4533—4542	
4543—4552	
4553—4562	
4563—4572	
4573—4582	
4583—4592	
4593—4602	
4603—4612	
4613—4622	
4623—4632	
4633—4642	
4643—4652	
4653—4662	
4663—4672	
4673—4682	
4683—4692	
4693—4702	
4703—4712	
4713—4722	
4723—4732	
4733—4742	
4743—4752	
4753—4762	
4763—4772	
4773—4782	
4783—4792	
4793—4802	
4803—4812	
4813—4822	
4823—4832	
4833—4842	
4843—4852	
4853—4862	
4863—4872	
4873—4882	
4883—4892	
4893—4902	
4903—4912	
4913—4922	
4923—4932	
4933—4942	
4943—4952	
4953—4962	
4963—4972	
4973—4982	
4983—4992	
4993—5002	
5003—5012	
5013—5022	
5023—5032	
5033—5042	
5043—5052	
5053—5062	
5063—5072	
5073—5082	
5083—5092	
5093—5102	
5103—5112	
5113—5122	
5123—5132	
5133—5142	
5143—5152	
5153—5162	
5163—5172	
5173—5182	
5183—5192	
5193—5202	
5203—5212	
5213—5222	
5223—5232	
5233—5242	
5243—5252	
5253—5262	
5263—5272	
5273—5282	
5283—5292	
5293—5302	
5303—5312	
5313—5322	
5323—5332	
5333—5342	
5343—5352	
5353—5362	
5363—5372	
5373—5382	
5383—5392	
5393—5402	
5403—5412	
5413—5422	
5423—5432	
5433—5442	
5443—5452	
5453—5462	
5463—5472	
5473—5482	
5483—5492	
5493—5502	
5503—5512	
5513—5522	
5523—5532	
5533—5542	
5543—5552	
5553—5562	
5563—5572	
5573—5582	
5583—5592	
5593—5602	
5603—5612	
5613—5622	
5623—5632	
5633—5642	
5643—5652	
5653—5662	
5663—5672	
5673—5682	
5683—5692	
5693—5702	
5703—5712	
5713—5722	
5723—5732	
5733—57	

Dr. Søren Kierkegaards Christendomsforkyndelse.

Af

FREDRIK PETERSEN,
Kand. og Stipendiat i Theologien.

II.

Kierkegaards Virksomhed som Forfatter¹⁾.

Atten opbyggelige Taler.

„Enten-Eller“ fremstillede Nødvendigheden af, at Menne-sket gik over fra det æsthetiske Liv til et ethisk Liv; og der laa allerede i Enten-Eller Antydninger til, at dette ethiske Liv i sig indesluttede et religiøst, ja, nejagtigere talt, at det ethiske maa selv fødes ud af det religiøse. Imidlertid til-trængte dette religiøse Liv en nærmere Belysning end den, der var bleven det til Del i Enten-Ellers Ultimatum. Det gjaldt om at erkjende dets Forhold til det Christelige. Thi vistnok er det christelige Liv et religiøst; men ikke ethvert religiøst Liv er det christelige. Til Belysning nu heraf ud-gav Kierkegaard under eget Navn i 1843 og 1844 „Opbyggelige Taler“, hvis Tal efterhaanden steg til atten. Disse fremstille den Religiositet, som ligger til Grund for Ethiker-rens Standpunkt i Enten-Eller, og angive derfor, hvor langt henimod Christendommen, der ved dette Skrift var naaet. Til den nejagtigere Belysning af denne Religiositet, anse vi et kort Referat af Talernes Indhold fornødент.

¹⁾ Fortsættelse fra Bind I. p. 315.

I. „To opbyggelige Taler 1843“. 1. „Troens Forventning“. Alle jordiske Goder ere kun af tvivlsomt Værd, kun det Evige i Mennesket er et sikkert Gode¹). Og det Evige i Mennesket er hans Tro. Men Troen har derfor ogsaa den Egenskab, at den ikke kan tilønskes Nogen, saalidt som det ene Menneske formaar at give det andet den. Enhver maa selv erhverve den, men Enhver kan og erhverve den. Thi væsentlig besidder ethvert Menneske den. Og han erhverver den da, naar han gaar til Gud, og Gud bliver Læremesteren²). Saaledes Troen; Troens Forventning er Sejer, Sejer i det Nærværende, Sejer over det Tilkommende. Det Evige er mægtigere end Timeligheden, derfor kan og skal Mennesket ogsaa med det Evige i sig sejre over hele Timeligheden, ja har, væsentlig seet, sejret derover — dersom han lader det Evige have Magten i sig. Han sejrer over det Tilkommende med dets Vexlen og dets Bekymringer, og deri styrker han sig til at sejre over det Nærværende med dets Nød. Troen, det Evige i Mennesket, slutter sig med sin Forventning ikke om noget enkelt Endeligt, overhovedet ikke om noget Endeligt. Alt det Endelige kan Du derfor tage, ogsaa det Kjæreste, og lider dog intet Nederlag. Troen holder sig alene til det Evige, hvoraf den selv er udsprungen, og holder derfor Stand i enhver Modgang; thi Modgangen er af endelig Natur. Troen giber Gud og fastholder Ham, og Han, den Evige, hos hvem der ikke er Forandring eller Skygge af Omskiftelse, skulde Han vel kunne skuffe. Troens Forventning er derfor Sejer, og denne Forventning kan ikke skuffles — uden derved, at et Menneske skuffer sig selv ved at opgive Troen³).

2. „Al god og al fuldkommen Gave er oven-

¹⁾ p. 22. ²⁾ p. 15. 16 sq. ³⁾ p. 29 frg.

fra". I Medgang og Lykke synes disse Ord saa lette at forstaa. Men i Modgang, naar Gud end ikke vil opfylde Dig det eneste Ønske, som Du begjærer af al din Sjæl og al din Magt, da ere de ikke saa lette at forstaa. Thi Guds Forestillinger om det Gode og Fuldkomne og Menneskets vige langt fra hinanden. Men slipper Du dog ikke Ordet, holder Du det fast, indtil de „travle Tanker have arbejdet sig trætte, de frugtesløse Ønsker have udmattet Din Sjæl, — da var maaske Dit Væsen blevet stillere, da havde maaske Dit Sind, skjult og ubemærket, udviklet i sig den Sagtmødighed, der annammer Ordet. Gud havde istedetfor Dit Ønske, der dog kun gjaldt en Endelighedens Ting, skjænket Dig en Tro, ved hvilken Du vandt Gud og overvandt den ganske Verden“, havde „af dit utsaalmodige og ustadige Hjerte skabt en stille Aands uforkrænkelige Væsen“¹⁾.

Eller det var ikke Ønsker, Du nærede; Du vilde bevæge Gud „ved Din Trods“, „Du troede, at Dine Lidelser vare saa store, Dine Sorger saa sønderknusende“, at Du maatte „kalde Gud frem fra Hans forborgne Dybder“. „Men Himlen lukker sig for slig formastelig Tale. Og der staar skrevet, Gud fristes og ikke af Nogen“. Men naar Du da, træt af den forgjæves Trods, ydmygede Dig under Guds vældige Haand, „da aabnede Himlene sig, da saa Gud“ ned paa Dig, „og sagde: endnu en liden Stund, og jeg vil forny Jordens Skikkelse. Og se, Din Skikkelse blev fornyet, og Guds forbarmende Naade havde i Dit trodsige Sind fremelsket den Sagtmødighed, der annamer Ordet“. Var ikke dette en god og fuldkommen Gave?²⁾.

Heller ikke skal Twivlen have nogen Magt over dette Ord ved at gjøre det usikkert, hvad der kan ansees for god og fuldkommen Gave og derfor tør henføres til Gud. Thi

¹⁾ p. 40, ²⁾ p. 41 sq.

Ordenes Mening er, at Alt bliver en god og fuldkommen Gave ved at henføres til Gud og modtages med Taknemlighed¹⁾. Og har et Menneske ikke forstaaet dette, da er det, fordi han ikke har villet forstaa det²⁾). Dette gjælder selv da, naar Talen er om den Straf, som Gud lægger paa en Angrende. Ogsaa den er en god og fuldkommen Gave selv da, naar Straffen for hans Synd rammer ikke blot ham selv, den angrende Synder, men ogsaa Andre, Uskyldige, hans Nærmeste og Kjære. Intet vil mere end Angeren selv hjælpe ham til at forstaa dette. Thi Angeren er et Menneskes Kjærlighed til Gud, men den Kjærlighed, i hvilken Mennesket elsker Gud efter sin Ufuldkommenhed³⁾). Angeren er en Taksigelse ikke blot for Straffen, men ogsaa for Tilskikkelsen⁴⁾). Hvorledes skulde da den Angrende gaa i Rette med Gud, som var denne Straf, hvilken Gud tilskikker ogsaa hans uskyldige Kjære, ikke en god og fuldkommen Gave. Saaledes beviser dette Ord sin Sandhed paa ethvert Menneskehjerte, at al god og al fuldkommen Gave kommer ovenfra, fra Lysenes Fader, hos hvem der ikke er Forandring eller Skygge af Omskiftelse.

II. „Tre opbyggelige Taler 1843“. 1. „Kjærlighed skal skjule Synders Mangfoldighed“. Kjærlighed skjuler Synders Mangfoldighed hos andre Mennesker, denne Kjærlighed, som skjuler Andres Synd, den er blevet til først med Christendommen; det er den „christelige Kjærlighed“⁵⁾. Vel var der hos Hedningen Kjærlighed; men han lovpriste dog Hævnen⁶⁾. Og overlod end Jøden Hævnen til Herren, saa var det ham dog en sød Bevidsthed, at Ingen forstod at tage saaledes Hævn som netop Herren. Ikke saaledes den christelige Kjærlighed, den er uforanderlig, bliver sig altid selv lig i at skjule over Andres Synd. Synders Mangfoldighed skjuler den paa mange Maader; den vexler utrættelig Vaaben,

¹⁾ p. 46. ²⁾ p. 47, 48. ³⁾ p. 50. ⁴⁾ p. 52. ⁵⁾ p. 11 cfr. after p. 16. ⁶⁾ p. 8.

eftersom Kampen er forskjellig. Den skjuler Synden med sit rene Blik, den ser ikke, at det er Synd; thi ikke hvad man ser, kommer det an paa, men hvorledes man ser¹). Den skjuler Synden ved at lukke Øje og Øre for Syndens aabnebare Gjerning, end sige for dens hemmelige²). Den bringer Synderen tilbage paa det Godes Vej, saa han afstaar fra at synde³). Den holder ud med Synden, saa at den ingen Anledning faar til at bryde ud, idet Kjærlighed altid holder Fri-stelsen borte⁴); den tager Synden bort i Tilgivelse. Og den beder for Synderen, som Abraham bad for de faldne Stæder Sodoma og Gomorrha⁵).

2. „Kjærlighed skal skjule Synders Mangfoldighed“. Den Kjærlighed, som er i et Menneske, skjuler over Syndernes Mangfoldighed i ham selv; den skjuler over dem i hans egne Øjne. Thi Kjærligheden til Gud bringer ham til at vende hans Øjne bort fra sine Synder for at fæste dem ene paa Gud, „unndrager ham Synet af [hans] Synders Mangfoldighed, saa han fortabt i Kjærlighed ikke ser den mere“⁶). Og i Dommen skjuler den over Mangfoldigheden for Guds Øjne. Thi Gud er Kjærlighed, og er der Kjærlighed i det Menneske, saa ser Gud ikke paa hans Synder, men kun paa hans Kjærlighed⁷).

3. „Bekræftelsen i det indvortes Menneske“. Umiddelbart er Mennesket hengivet i Livets vxlende og ubestandige Mangfoldighed. Men er der noget Dybere i hans Sjæl, da vil der vaagne en Bekymring hos ham efter Sammenhæng og Mening i denne Vexel og Ubestandighed: Hvorfor er han selv til? Hvad er den hele Verdensorden til, hvori han staar som et enkelt Led. I denne „Bekymring forkynder det indvortes Menneske sig, der ikke er bekymret om den ganske Verden, men kun om Gud og om sig selv, og om

¹) p. 13. ²) p. 14 sq. ³) p. 17. ⁴) p. 19. ⁵) p. 21 sq.

⁶) p. 30. 31. 33. ⁷) p. 34.

Forklaringen, der gjør ham Forholdet forstaaeligt, og om Vidnesbyrdet, der bekræfter ham i Forholdet¹⁾). Og Gud er „trofast og lader sig ikke uden Vidnesbyrd. Men Gud er Aand, og kan derfor kun give et Vidnesbyrd i Aand, det er i det indvortes Menneske“. Til Bekræftelsen i det indvortes Menneske skal for den redeligt Søgende, der fastholder Bekymringen og ikke lader sig den fravriste, tjene de Tilsikkelser, som Gud sender ham, enten det nu er **Medgang i Lykke**²⁾ eller **Begunstigelse**³⁾ efter **Gjenvordigheder**⁴⁾ eller **Ulykke**⁵⁾; — eller det er **Modgang**, saa han tykkes at have tabt **Haabet**⁶⁾, eller han er en **Forurettet**⁷⁾, eller **Forsegt i Anfægtelser**⁸⁾. Holder han ud, saa skal Gud til sidst give Forklaringen og lade Vidnesbyrdet følge tydeligt nok for den Bekymrede selv til Bekræftelse af hans indvortes Menneske. Og han skal deri vinde Gud, Himmelens og Jordens Skaber, som sin Fader og Giver af kuns gode og fuldkomne Gaver⁹⁾.

III. „Fire opbyggelige Taler 1843“. 1. Herren gav, Herren tog, Herrens Navn være lovet“. Hjob er blev en Menneskenes Lærer ikke blot derved, at han har sagt dette Ord, men fornemmelig derved, at han selv levede efter det paa Nødens Dag. Han har efterladt Slægten sig selv som et Forbillede, og tillige en Betryggelse for, at ogsaa i saadan Nød, som den, hvori Hjob stedtes, er der Sejer at vinde.

Hjobs første Ord var ikke: Herren tog. Da Ulykken rammede ham Slag for Slag, da var ikke Tabet hans første Tanke, men den Lykke, Herren hidindtil havde skjænket ham. Taknemlig for dette, stillede han ingen Krav paa Herren, som havde han Noget at fordre af Ham. „Nogen kom jeg af min Moders Liv, nogen skal jeg vende did tilbage¹⁰⁾.“ At Herren derfor havde givet saa meget var ham Grund nok til

¹⁾ p. 45. ²⁾ p. 46. ³⁾ p. 49. ⁴⁾ p. 50. ⁵⁾ p. 52. ⁶⁾ p. 53.
⁷⁾ p. 55. ⁸⁾ p. 57. ⁹⁾ p. 58 sq. ¹⁰⁾ p. 14.

Taksigelse. Ikke heller henførte han Ulykken til nogen urigtig Ophavsmænd. Han gav ikke Tilfældet, Stormen, ikke Menneskenes Ondskab, ikke sig selv, sin Uforstand Skylden: Herren tog. Og saaledes forbitrede han ikke sin Sjæl, men beredede den værdeligen til at bøje sig under Herrens Haand. Derfor kunde han og prise Gud midt i Tabet og bevare Guds Fortrolighed i Ulykken endnu skjønnere end i Lykkens Dage. Han sejrede over Ulykken ved sin uskræmte Lovprisning af Gud.

2. „Al god Gave og al fuldkommen Gave er ovenfra“¹⁾. Ved Kundskabens Træ paa Godt og Ondt kom Kundskaben ind i Verden og havde Græmmelsen i Følge¹⁾. Det Gode svandt, og Tilværelsen ligger i det Onde. Og Tvivlen, som Kundskaben førte med sig, slyngede sig ængstende om Menneskets Hjerte²⁾). „Med Kundskaben blev Tvivlen inderligere, og Kundskaben, som skulde vejlede Mennesket, bandt ham i Nød og Modsigelser“³⁾). Saaledes er Tvivlen blev en den Stærkere; og ved sig selv kan den ikke standse. Skal den Stærke bindes, da maa det ske ved den endnu Stærkere⁴⁾). En saadan Stærkere er det apostoliske Ord, der forklares baade „hvad og hvorfra: at al god Gave og fuldkommen Gave er ovenfra“⁵⁾). Thi jo mangfoldigere Kundskabben bliver, kun desto heftigere kaster Tvivlen sig over ogsaa ethvert helligt Ord og forvirrer Livet ved at berøve det dets enfoldige Betydning og enfoldige Kraft. Tvivlen vil lære, at tilsidst ingen Gave er god eller fuldkommen, fordi dette afhænger af en Betingelse, som maa gaa forud for det Gode og er forskjellig fra dette. Da standser det apostoliske Ord Tvivlen, ikke ved at indlade sig med den for at modbewise den. Ethvert Bevis giver den kun ny Næring. Apostelen bryder Tvivlen af: han „drager Mørkets Slør bort“,

¹⁾ p. 26. ²⁾ p. 28. ³⁾ p. 29. ⁴⁾ p. 30. ⁵⁾ ibidem.

hvor i Twivlen har indhyllet sin Tjener, „fjerner Omskiftelsens Skygger, gjennembryder Forandringens Vexel“; han „vender den Troendes Blik opad mod Himmelten, at det med sit Syn maa trage efter det, som er heroventil“¹⁾. Er Blikket nu rettet fra Om vexlingernes foranderlige Mangfoldighed hernede op mod Ham, den Uforanderlige, Lysenes Fader, — da vil og Han selv give den Betingelse, som Twivlen fordrede for at Gaven skulde blive en god og fuldkommen Gave²⁾). Betingelsen er, at der er en levende Trang hos Mennesket til at modtage af Guds Haand Alt, hvad han annammer. — Men „inden denne Trang vaagner [og vinder Magten] i et Menneske, maa der først være foregaaet en stor Omvæltning.“ Hans første Forseg paa at vinde Betingelsen, „hele Twivlens travle Overvejelse“ maa være „endt d. e. afbrudt“. Der lægges en ny Grund, gjøres en ny Begyndelse. Der er nu intet Mellemliggende mellem ham og Gud saaledes, som da Twivlen herskede, men han er i Besiddelse af Betingelsen, som han „dog ikke kan give sig selv, da den er en Guds Gave. Derfor siger Apostelen, at Gud efter Sit Raad føgte os formedlst Sandheds Ord. Det var ved Sig Selv, Han gjorde det.“ „Men den, der fødes ved Sandheds Ord, han fødes til Sandheds Ord“, saa at han „med Sagtmædighed annammer Ordet“, der er „indplantet“ i ham og mægtig til at gjøre hans Sjæl salig“. „Dette modtager han, den gode og fuldkomne Gave, ved hvilken den Trang tilfredsstilles, der selv er en Fuldkommenhed“. Derfor hedder det ogsaa et andet Sted i de hellige Skrifter: „Vide I, som ere onde, at give Eders Børn gode Gaver, hvor meget mere skal den himmelske Fader give dem den Hellig-Aand, som Ham bede? Thi det at behøve den Hellig-Aand er en Fuldkommenhed hos Mennesket.“ „Trangen selv var en god og fuldkommen Gave af Gud, og

¹⁾ p. 38. ²⁾ p. 39.

Bønnen derom er en god og en fuldkommen Gave ved Gud, og Meddelelsen deraf er en god og en fuldkommen Gave ovenfra, der kommer ned fra Lysenes Fader, hos hvem ikke er Forandring eller Skygge af Omskiftelse¹).

3. „Al god og al fuldkommen Gave er ovenfra“. Dette Ord ophæver den Forskjel, som der blandt Menneskene er mellem at kunne give og at maatte modtage, idet det fører baade Giveren og Modtageren til Gud, paamindende dem om, at fra Ham er det, Gaven er. Enten Talen er om ydre Gaver, f. Ex. Penge, eller om aandelige Gaver, saa lærer det den, som har at meddele, at betragte sig selv som Husholderen, at agte sig selv ringere end Gaven, at svække Virkningen af sin Person, forat Gaven, forat den aandelige Vejledning kan være ovenfra, fra Gud. Det lærer ham ikke at hovmode sig, som trængte det andet Menneske til ham. Saa er det ikke. Men Gud har sat ham til at tjene den Anden.

Paa samme Maade redder Ordet den, der maa modtage, fra at fortabe sig i det Menneske, fra hvem han erholder Gaven. Ordet lærer ham at se hen til Gud som den, der lod Velgjerningen times ham, og redder derved hans Sjæl fra at tage Skade ved falsk Afhængighed af et andet Menneske. Saaledes skaber dette Ord Ligelighed mellem Menneskene midt i deres Forskjellighed, ydmyger den Givende, opfører den Modtagende, og ener dem i Gud i den Gave, hvor et hvert Menneske skal være baade givende og modtagende: Kjærlighed, — efter Apostelens Ord: bliver hverandre ikke Noget skyldig uden dette, at elske hverandre.

4. „At erhverve sin Sjæl i Taalmodighed“. Med Sjælen forholder det sig ikke saaledes som med de jordiske Goder, heller ikke som med det Evige. De jordiske Goder enten besiddes og erhverves i saa Fald ikke; eller de

¹⁾ p. 40—43.

erhverves og besiddes da ikke. Det Evige „er kun et Ejet, der ligesaalidet kan erhverves som tabes“; thi det Evige er¹). Ikke saa med Sjælen. Sjælen er „Modsigelsen af det Time-lige og det Evige, og derfor kan her det Samme ejes og det Samme erhverves og paa samme Tid. Ja hvad mere er: er Sjælen denne Modsigelse, da kan den kun ejes saaledes, at den erhverves, og erhverves saaledes, at den ejes²)“. Ethvert Menneske har en Sjæl, men ikke Enhver ejer den. „I første Øjeblik,“ efter den umiddelbare Stilling i Verden, „er han fortapt i Verdenslivet; han ejer Verden; men det vil sige, han ejes af den. Men i samme Øjeblik vil han dog føle sig forskjellig fra den hele Verden, og fornemme i sig en Modstræben, „der ikke følger Verdenslivets Bevægelser,“ og en Uro, som denne Modstræben feder. „Vil han nu erhverve Verden, da maa han overvinde denne Uro, indtil han efter forsvinder som Belgeslaget i Verdenslivet; da haver han vundet Verden. Vil han derimod erhverve sin Sjæl, da maa han lade denne Modstræben blive tydeligere og tydeligere og deri erhverve“ den. Thi hans Sjæl er netop denne hans Forskjellighed fra den hele Verden, som derfor ogsaa stræber imod, at han ikke skal opsluges af Verden³). Han ejer altsaa ikke selv sin Sjæl fra Begyndelsen af, forsaavidtsom han maa erhverve den. Men Verden, i hvilken han umiddelbart var fortapt, ejer den heller ikke med Rette; derfra denne Uro. Hvem er da den rette Ejer? Det „kan ingen Anden være end det evige Væsen, end Gud selv⁴).“ „Han erhverver da altsaa, hvis han virkelig erhverver, sin Sjæl fra Verden, af Gud, ved sig selv⁵).“

Og denne Erhverven sker ved Taalmodighed. Her er nemlig „ikke Tale om at erobre, om at jage og gibe efter Noget, men om at blive stillere og stillere, fordi det, der skal

¹) p. 70.

²) p. 71.

³) p. 72.

⁴) p. 73.

⁵) p. 74.

erhverves, er der inde i En, og Neden er, at man [selv] er udenfor sig.“ „Det, der skal erhverves, er i Taalmodigheden, ikke skjult i den saaledes, at den, der taalmodigen ligesom afbladede Taalmodigheden, nu fandt det inderst inde; men saaledes, at det er Taalmodigheden selv, i hvilken Sjælen i Taalmodighed spinder sig ind, og derved erhverver [baade] den og sig selv¹).“ Fordi Verden ulovligt ejede hans Sjæl, og fordi Verden er den stærkere, derfor maa han i Taalmodighed erhverve den, erhverve den lidende, idet han udvortes seet „bliver svagere og svagere.“ Saaledes „affinder“ Sjælen sig i Taalmodigheden „med alle sine Ejere: med Verdenslivet, idet den lidende erhverver sig selv fra det; med Gud, idet den lidende modtager sig selv af Ham; med sig selv, idet den selv beholder, hvad den paa samme Tid udgiver til begge, udenat Nogen kan tage det fra den: Taalmodighed²). Taalmodigheden bliver, og i denne Svaghed bliver Sjælen netop den Stærkere og bliver sin egen Ejermænd³).

IV. „To opbyggelige Taler 1844“. 1. „At bevare sin Sjæl i Taalmodighed“. Et Menneske vinder ikke først sin Sjæl og har nu Taalmodighed Behov for at bevare den; men han vinder den ikke anderledes end ved at bevare den. Og derfor er Taalmodighed det Første og Taalmodighed det Sidste, fordi Taalmodigheden er ligesaa meget handlende som lidende, og ligesaa meget lidende som handlende⁴). „At bevare sin Sjæl i Taalmodighed“ er først: „ved Taalmodighed at forvisse sig om, hvad det er, man har at bevare. Thi dersom et Menneske ikke [allerede] her tager Taalmodigheden til Hjælp, da vil han maaske i al sin Anstrengelse og med al sin Flid komme til at bevare noget Andet og derved at have tabt sin Sjæl.“ Saaledes med „Ønsket“; Taalmodigheden lærer den Unge at forsage det, forat han kan bevare

¹) p. 79. ²) p. 80. ³) p. 81. ⁴) p. 14.

sin Sjæl og blive sig selv. „Men da styrker den ogsaa Hjertet med Sandhedens stærke Fede, at selv det at være det ringeste og ubetydeligste Menneske og være sig selv tro, er meget mer end at være det største og mægtigste ved Ønskets elendige Partiskhed¹). Saaledes ogsaa med „Forsættet“, der som intet Andet forstaar at „opflamme“ den Unge. Her lærer Taalmodigheden ham at give sig hen i Guds Vilje. Thi Forsættet skal vistnok ikke komme tilkort. Men Alt er ikke afgjort med Ungdommens dristige Forsæt; „da var Menneskets Væsen forvansket, og den helligste Kraft i ham, Viljen, var blevet et Ønske. Selv om et Menneske ved et saadant Forsæt vandt Alt, han havde dog tabt uendeligt i Sammenligning med den, der efter Guds Vilje og med Hans Hjælp gik det lille Stykke Vej til Graven og naaede det tilsyneladende Ringe, der var sat ham til Opgave“²). Saaledes kræves Taalmodighed for at erkjende, hvad det er, man skal bevare.

„At bevare sin Sjæl i Taalmodighed“ betyder dernæst: „at holde Sjælen beknyttet i Taalmodighed, at den ikke kommer udenfor denne og saaledes fortabes“. Han har en farlig Kamp at bestaa med to Fiender, en Kamp, hvor Sejer er at vinde ene ved Taalmodighed; det er „den lange Kamp med en aldrig trættet Fiende, Tiden, og med en mangfoldig Fiende, Verden“³). Taalmodigheden lærer baade den Lykkelige, der i sin Lykke væmmedes ved Livet, og den Ulykkelige, der i sin Ulykke vilde opgive Haabet, at Faren ikke er i dette Jordiske, men at den er: ikke at ville vende Blikket om og erkjende, hvor Sygdommen egentlig sidder. Kun saaledes kan et Menneske se dette, at han holder sin Sjæl stille i Taalmodighed.

Endelig betyder det: „at holde Sjælen i Taalmodighedens Magt, saa den ikke slipper udenfor, naar den forfærde-

¹⁾ p. 18. ²⁾ p. 20. ³⁾ p. 21.

lige Strid er med det Evige, med Gud og med sig selv; thi dette er Striden, saaledes, at den, der taber det Evige, taber Gud og sig selv¹⁾, og omvendt. Naar da Utaalmodigheden skriger, at det er for silde, og vil kaste Mennesket i Fortvivelsens Afgrund, da minder Taalmodigheden om Herrens stærke Ord: „endnu idag“; og endnu idag er Frelsens Tid.

2. „Taalmod i Forventning“. Dette Ords Betydning ville vi lære af Profetinden Anna, Luk. 2, 23—40. Hun havde ikke ladet Livets Skuffelser forhædre sig mod endnu at forvente, endog hun var fire og firsindstye Aar. Ej heller havde hun udstykket sin Sjæl i mangfoldige Forventninger; det var ikke Livet og dets Lyst, der var Gjenstand for hendes Forventning. Og hun var taalmodig i sin Forventning. Ogsaa af Naturen tilkommer der Mennesket en vis Udholdenhed i at forvente, hvad han ønsker, en Udholdenhed, der har forskjellig Styrke hos de Enkelte. „Men saasnart Opfyldelsen udebliver saa længe, at denne er fortæret og afmattet, da, da først skal det vise sig, om et Menneske har ny Olje i Beredskab [til Forventningens Lampe], da først skal hans Taalmod i Forventningen vise sig“. Et Menneske tør ikke „opgive sig selv, saalænge han lever; der er Haab, saalænge der er Liv — og altsaa vel altid Haab for den Udødelige, der forventer en Evighed“²⁾. Vil derfor et Menneske, stædt i den yderste Nød kaste Forventningen fra sig, da ville vi „sige til ham: glem endnu engang det Forbigangne“; „kast endnu engang al Din Sorg paa Gud, og styrt Dig selv i Hans Kjærlighed; og af dette Hav stiger Forventningen atten, og ser Himlen aaben, gjensædt, nej nyfædt. Thi denne himmelske Forventning begynder netop, naar den jordiske segner afmægtig og fortvivlet³⁾. Det, som „gjør Trængselen „stakket“, selv naar den varer et helt Liv, det er Forventningen

¹⁾ p. 28. ²⁾ p. 44. ³⁾ p. 46.

af det Evige og den Taalmodighed, der forventer det“¹⁾. „Kan Anna blive skuffet i sin Forventning; kan Opfyldelsen komme for sildig“? Ja, hvis det er noget Timeligt, et Menneske forventer, da visselegen nok. „Men Du, min Tilhører, Du forventer jo de Dødes Opstandelse, baade de Rettfærdiges og de Uretfærdiges; Du forventer en salig Forening med dem, som Døden beroede Dig, og med dem, som Livet skilte fra Dig; Du forventer, at Dit Liv skal blive Dig gjennemsigtigt og klart, Din Ejendom i salig Forstaaelse med Din Gud og med Dig selv, uforstyrret af den Lidenskab, der bekymret seger at gjætte Tilskikkelsens Gaader. Men denne Forventning er jo ikke skuffet“. Det er jo kun Utaalmodigheden, der vil lære Dig at frygte en Skuffelse, men „Taalmodighed jager, ligesom Kjærlighed, Frygten ud“²⁾). Profetinden Anna var en ret Forventende; hun forventede kun saadant, som hun kunde forvente med Gud³⁾). Og hun forventede taalmodigen. Hun lod sig ikke forstyrre af Sandsynligheds-Beregninger, men henstillede til Guds „Kraft at fremvirke Opfyldelsen“⁴⁾). Hun veg ikke fra Herren, tjænende Ham Nat og Dag, og var derfor Opfyldelsen lige nær i ethvert Øjeblik, idet hun i Taalmodighed ofrede den ved „at henstille den til Gud“. Derfor blev hendes Forventning heller ikke skuffet. Ja selv om hun ikke havde seet Frelsen med sine Øjne, „kunde det dog ikke have skuffet hende“. Hun var dog gaaet ind „i Ewigheden med sin Forventning og gaaet Opfyldelsen imøde“⁵⁾). Og de mange Aar igjennem havde hun havt sin Glæde af at være sin Forventning tro i Beden og Fasten Nat og Dag. „Salig den, hvis Forventning gik igjennem Dødens Porte ind i det Evige, for at hente sin Forventning, indtil han saa den med jordiske Øjne, og ikke begjærede at se den mere i Tiden“⁶⁾.

¹⁾ p. 46. ²⁾ p. 47. ³⁾ p. 49 sq. ⁴⁾ p. 53. ⁵⁾ p. 57.
⁶⁾ p. 58.

V. „Tre opbyggelige Taler 1844“. I. Tænk paa Din Skaber i Din Ungdom“. „Ungdommens Betydning [for Livet] er netop denne Tankes Betydning“¹⁾). Den, der ikke tænker i sin Ungdom paa sin Skaber, førend de onde Dage komme og Aarene, der ikke behage, han har ikke blot tabt Ungdommen, men ogsaa Forstand paa Ungdommens Tanke paa Skaberens²⁾. I Ungdommen tænker man naturligst og bedst paa sin Skaber, „og hvis Nogen gjennem hele sit øvrige Liv bevarer Ungdommens Tanker, ja da fuldkommede han den gode Gjerning“³⁾). I Ungdommen gør man det naturligst, fordi den Unge har den Evne, „at tænke denne Tanke ind med mellem Alt, hvad han ellers tænker“; han behøver ikke selv først at forandres for at kunne tænke den; han behøver ikke, „at Tanken skal forandres, forat han kan tænke den“⁴⁾). Bevisernes onde Vidtleftighed, som kommer med Aarene, behøver han ikke; han har Guds-Tanken og Skaber-Tanken umiddelbart hos sig⁵⁾). Derfor falder og det den Unge saa let, der er Følgen heraf: „at Taksigelsen er stille i Ydmighed, at Tilliden hviler i barnlig Fortrolighed; at Smerten over Samdrægtighedens Forstyrrelse er saa dyb, at Freden ikke længe kan udeblive; Bekymringen saa barnlig, at Ungdommen ikke behøver at gaa langt for atter at leve, røres og være i Gud“⁶⁾).—I Ungdommen tænker man denne Tanke bedst; „thi den tænker jo en Tanke bedst, der altid har den ved Haanden, og dog gjemmer den dybest; den der ikke skal søge mellem mange Ting for at finde den, ikke søger afsides for at finde den“⁷⁾). Ungdommen har ikke mange Tanker, de komme først med Aarene; derfor har den let for altid at gjemme denne Tanke og altid have den hos sig. „Jo ældre man bliver, jo vidtleftigere bliver Regnskabet, og dog

¹⁾ p. 13. ²⁾ p. 14. ³⁾ p. 16. ⁴⁾ p. 17. ⁵⁾ p. 18—20.

⁶⁾ p. 20. ⁷⁾ p. 21.

er bin Tanke paa Skaber“ „Menten, og glemmer man nogetsteds Menten, da regner man fejl overalt“¹⁾.

Og denne Tanke i Din Ungdom paa Din Skaber, den „skal engang senere hjælpe Dig til at tænke naturligst og bedst om Skaber“²⁾). Naar et Menneske i Aarene har fjernet sig fra sin Ungdoms Tanke om Skaber og dermed fra Gud, enten det nu er saa, at han i Dannelsens Rigdom har tabt det Enfoldige, eller Lysten blændede ham, eller verdslig Bekymring for Føde og Klæder adsplittede hans Sind, eller Synd og Fortabelse lagde sig adskillende mellem ham og Ungdommens Tanke, — naar nu Tilbagetoget skal begynde, da skal denne Tanke som en Erindring lægge sig formildende over det syge Sind og bane ham Vejen tilbage til Gud, hans Skaber³⁾.

2. „Forventningen af en evig Salighed“⁴⁾). Forventningen af en evig Salighed maa forandre ethvert Menneskes Liv, som i redelig Bekymring forventer den. Og nogen Anden end en saaledes Forventende bliver den heller ikke til Del, thi Gud lader sig ikke spotte; ej heller lader det sig gjøre at tjene to Herrer, Kjærlighed til Verden er Had mod Gud⁵⁾). Og den Forvandling, som Forventningen af en evig Salighed fremkalder, den skal blive til Vinding ikke blot for det andet Liv, men vorde og „til Velsignelse i Tiden“⁶⁾. Vi ville denne Gang blive staaende ved „Forventningen af en evig Salighed med Hensyn til denne Forventnings Betydning for det nærværende Liv“. „Forventningen af en evig Salighed skal hjælpe et Menneske til at forstaa sig selv i Timeligheden“⁷⁾. Et „Maal“, en „Maalestok“ trænger et Men-

¹⁾ p. 22. ²⁾ p. 23. ³⁾ p. 24—27. ⁴⁾ Texten er de Ord af Paulus 2 Kor. 4. 17. 18, hvilke Kierkegaard oversætter saaledes: Thi vor Trængsel, som er stakket og iet, skaffer os en over al Maade stor, evig Vægt af Herlighed, idet vi ikke anse de synlige Ting, men de usynlige, thi de synlige Ting ere timelige, men de usynlige ere evige. p. 38. 44. ⁵⁾ p. 35. ⁶⁾ p. 36. ⁷⁾ p. 37.

neske til i Livet, dersom dette ikke skal forvirre sig for ham og blive trøstesløst. Erfaringen afgiver nu vistnok en saadan Maalestok. Men baade er Erfaringens Trøst af en meget jordisk Natur, og „det Liv, hvis Erfaring ikke endte med at sande, at Erfaringen ikke strækker til, det er kun et Liv paa det Uvisse“, „en Skrift i Sandet, hvilken Havet udsletter“¹⁾). „Den der har erfaret dette, han vil vel sege et Maal, en Maalestok, der altid er gyldigt“. Og dette har han i Forventningen om en evig Salighed. „Samlivet med denne Forrestilling nærer et Menneske stærkere end Moderens Mælk det diende Barn“²⁾). Naar Livets Fordring nu overskrider Erfaringens Forstand, da er Livet forvirret og trøstesløst, hvis ikke Forventningen af en evig Salighed ordner og beroliger³⁾). Men den formaar „allerede her at gjøre Trængslen stakket og let, og den formaar at sammenføje Din bekymrede Sjæl med Glædens Inderlighed, uadskilleligt som Alt, hvad Gud har sammenføjet, frugtbart som den Pagt, Gud selv velsigner“⁴⁾.

„Forventningen af en evig Salighed skal forlige ethvert Menneske med sin Næste, med sin Ven og med sin Fiende i Forstaaelse af det Væsentlige.“ Ogsaa Erfaringen skifter Ret mellem Menneskene, og fælles Ulykke kan lære Menneskene Sammenhold og Forsonlighed. Men selv et saadant „Timelineheden skjenne Øjeblik er dog i Sammenligning med Ewig-heden kun som det nægte Metals korte Salvblink. Den derimod, hvis Sjæl er forventende en evig Salighed, han har altid nærværende hos sig det“, „mod hvilket alt det Smaalige viser sig som Smaaligt; han er bestandig paavirket af det, hvis Betragtning ikke bringer ham i Strid med Nogen eller med noget Jordisk, hvis Besiddelse ikke udelukker nogen Anden. Det Jordiske kan han nemlig tage“, og det skader ham ikke; „og udelukke Nogen [fra den evige Salighed] skal han

¹⁾ og ²⁾ p. 41. ³⁾ p. 42. ⁴⁾ p. 43.

Tidsskr. f. d. evang.-luth. Kirke. Ny Række. II B. 1H.

ikke ville, hvis han selv ret er bekymret¹⁾). Thi den, der er saa sikker paa sin egen Salighed, at han faar Tide eller Lyst til at udelukke Andre, han forraader derved, at han ikke er ret bekymret. Vi ere alle unyttige Tjenere, der modtage den evige Salighed af Guds Naade, og derfor vel forstaa, at et Menneskes Salighed er en Sag mellem Gud og ham, hvori vi ikke ere kaldede til at blande os²⁾). Derfor ville vi tale saa til Gud hos os selv: „Fader i Himlen, naar jeg vil betænke min Saligheds Sag, da tager jeg ikke Regnskabet frem“, „ikke vil jeg bygge min Salighed paa nogen Gjerning“, „thi jeg ved vel, at jeg ikke kan svare Et til Tusinde“. „Bevar min Sjæl fra den Smaalighed, der vil forringe Dig og Din Gave, forringe mig selv ved at gjøre mig større end Nogen“. „Hvad jeg gjorde som Barn let og naturligt, at jeg troede uden at forstaa, hvad jeg senere har gjort“, „har troet et Menneske mod Forstanden; hvad jeg vil vedblive at gjøre, om det end prises større at være klog end at tro; hvad jeg vil beflitte mig paa af al Magt, at ikke Forstandens Herlighed skal bedaare mig og lade mig tage Skade paa min Sjæl,—skulde jeg ikke ville gjøre det mod Dig; skulde jeg ikke, da jeg dog Intet selv formaar, ønske Bekymring og Tillid og Frimodighed til at tro Dig, og til i denne Tro at forvente Din Salighed“³⁾.

3. Ham bør det at voxε, mig at forringes⁴⁾. Disse Ord af Døberen og det Sindelag, hvormed han sagde dem, kan tjene til Forbillede i de lignende Forhold i det daglige Liv. Johannes sagde dem med ydmyg Selvfornegelse⁴⁾, idet han forstod, at han var til alene for dens Skyld, som kom efter ham. Saaledes ogsaa enhver Mand, som bryder Banen for en ny Tid. Johannes modstod Fristelsen, da Raadets Udsendinge kom til ham, og han udgav sig ikke for mer

¹⁾ p. 44. ²⁾ p. 50. ³⁾ p. 52. ⁴⁾ p. 58.

end han var; lagde endnu mindre ved sin Anseelse det ringeste Hinder i Vejen for den, hvis Sol bragte hans til at blegne. — Vel det Menneske, som saaledes i ydmyg Selv-fornegelse ikke benyttede den gunstige Lejlighed til at stige; ikke gav sine Disciple højere Forestillinger om sig, end ret var; ikke misbrugte sin Autoritet mod den voxende Unge.

„Med oprigtig Glæde sagde Johannes dette Ord“¹⁾. Han forligede sig med Gud og den, der overstraalede ham i det ydmyge Ord: et Menneske kan slet Intet tage, uden det bliver givet ham af Himmelten. Derefter følger hans Bryllups-hilsen: „Den, som har Bruden, er Brudgommen; men Brud-gommens Ven, som staar og hører ham, glæder sig meget over Brudgommens Røst. Denne min Glæde er fuldkommen“²⁾. Saaledes taler „Selvfornegelsens oprigtige Glæde“³⁾. — Vel det Menneske, hvis Glæde ved sin nedgaaende Sol var fuldkommen som Johannes's Glæde! Vel den, der ikke misundte den Større eller dog „selv i Glædens Øjeblik „sukkede mod“ ham“⁴⁾.

VI. „Fire opbyggelige Taler, 1844“. 1. At trænge til Gud er Menneskets højeste Fuldkommenhed“. At forstaa dette ret af Hjertet er saare vanskeligt for et Menneske; thi han forstaar det først da, naar han har lært, at han selv slet Intet formaar. Og vi fastholde saa længe den Tro, at der dog er Noget, vi selv formaar. At vi slet Intet formaar, opdage vi egentlig først, naar vi vende os indefter mod os selv. Saalænge vi vende os udefter, opdage vi det ikke, endmindre indeve vi denne Lærdom. Men saalænge ere vi ogsaa kun „som et Krigsredskab“ „i Verdens Tjeneste“⁵⁾; thi det er Verden, som har sat os i Bevægelse. Vil et Menneske løsribe sig fra denne Trældom under Verden og under det i ham selv, som lærker ham til dens Tjeneste; da giber

¹⁾ p. 65. ²⁾ p. 66. ³⁾ p. 67. ⁴⁾ p. 69. ⁵⁾ p. 18 sq.

han indefter, for at standse Tilskyndelsen udefter. Men da opdager han og, at er han end maaske ligesaa stærk som sig selv, stærkere er han ikke. Denne Kamp mod sig selv „er et Menneskes Tilintetgjørelse, og Tilintetgjørelsen er hans Sandhed“¹⁾). Da lærer han at trænge til Gud, som den i og ved hvem han skal udrette, hvad han ikke formaar af sig selv. Saaledes lærer et Menneske sig selv ret at kjende. I denne Kamp bliver hans dybere Selv til og vinder Magten over hans første Selv, der overalt vil gibe udefter. Og han fornemmer, at han „i Forhold til det Udvortes slet Intet formaar“; thi det Udvortes „kan i samme Nu forandres, og han være bedragen“. Hvis ikke Gud holder det Udvortes og de Kræfter i ham selv, hvorved han giber ind i det, hvad kan da han udrette? — Og indefter formaar han atter selv slet Intet; thi om han end kan standse sig selv, „overvinde sig selv i sit Inderste“²⁾), det lærer han nok, at han ikke formaar. Dette er den sande Selverkjendelse, i hvilken et Menneske ogsaa lærer Gud at kjende³⁾). I dybeste Forstand er det ogsaa kun det Menneske, som kjender Gud; thi den, der selv Intet formaar, „kan jo ikke foretage sig det Mindste uden Guds Hjælp, altsaa uden at mærke, at der er en Gud til“. Men dette Menneske er ogsaa vel beredet til at gjøre den Erfaring, „at han, medens han selv Intet formaar, ved Gud formaar stedse mere og mere — at han formaar at overvinde sig selv; thi med Guds Hjælp formaar han jo dette“⁴⁾). Det skal blive ham en salig Len, at han ret levende og overbevisende forstod, at Gud er Kjærlighed, at Hans Godhed overgaar al Forstand⁵⁾). „Som det at kjende sig selv i sin egen Intethed er Betingelsen for at kjende Gud, saaledes er det at kjende Gud Betingelsen for at et Menneske ved Hans Bistand helliggøres efter sin Bestemmelse. Hvor Gud er i Sand-

¹⁾ p. 19. ²⁾ p. 30. ³⁾ p. 32 fig. ⁴⁾ og ⁵⁾ p. 35.

hed, der er Han altid skabende. Han vil ikke, at Mennesket i aandelig Blødagtighed skal bade sig i Besknelsen af Hans Herlighed. Men Han vil ved at vorde kjendt af Mennesket, skabe i ham et nyt Menneske¹⁾.

2. „Pælen i Kjødet“. Pælen i Kjødet er Modsatningen til Aandens udsigelige Salighed²⁾, „den Forladthed, den Adskillelsens Lidelse“, der „lukker [Mennesket] ude fra det Evige, og saaledes er en Fængsling, der efter lader Aanden sukke i det skræbelige Lerkar, i det snevre Rum, i Udlændighedstand, thi Aandens Hjem er i det Evige og det Uendelige. I samme Øjeblik begynder da Alt ligesom forfra³⁾). Hvad Mennesket i den udsigelige Salighed havde fornummet, det er forbi, „Høstens Frydesang forstummet; der skal etter saaes med Taarer, Aanden skal etter sidde beklemt“. „Mennesket er vendt tilbage til sig selv; han er ikke mere salig ved at være frelst fra sig selv til sig selv og til at være forklaret i Gud, saa det Forbigangne maatte „slippe ham uden Magt til at dømme, fordi Selvanklagen er formildet, glemt i Forstaaelsen med Styrelsens udgrundelige Visdom i Forsoningens salige Belærelse; saa det Evige [i ham] ingen Tilkommelse frygter, ja ingen Tilkommelse [behevver at] haabe, fordi Kjærligheden [allerede nu] besidder Alt uden Afladelse, og der er ikke Skygge af Omskiftelse. Saasnart Mennesket vender tilbage til sig selv [fra denne udsigelige Salighed], da forstaar han det ikke mer — derimod forstaar han [med forfærdelig Tydelighed], hvad bitre Erfaringer kun altfor uforglemmeligt have indskjærpet, Selvanklagen, hvis det Forbigangne ejer en saadan Fordring paa ham, som ingen Anger ganske kan indfri, ingen Trøst til Gud ganske kan udslette, men kun Gud selv i Salighedens udsigelige Taushed⁴⁾). Og af saadant Forbigangent kan et Menneskes Sjæl gjemme meget,

¹⁾ p. 36. ²⁾ p. 46. ³⁾ p. 47. ⁴⁾ p. 48.

naar han er hos sig selv, netop jo dybere han er; thi det er kun en „dyrisk Sjæl, som lader Tiden bringe hans Overtrædelser i Glemsel“. Erindringen om et saadant Forbigangent er en Pæl i Kjødet. Men den, som fatter, at ogsaa denne „Engel Satan“ er en „Guds Udsending“, der er ham gavnlig, han lærer baade at henfly til Guds Naade, og Troen paa denne skal holde Selvanklagelsens „oprørske Tanker i Lydighed under Guds Naade.“ Vilde han falde paa at udmaale sin Virksomhed i Livet, for at lade den gjøre Fyldest for det Forbigangne, da skulde Oprøret bryde løs, og han skulde ikke kunne standse det. Men saaledes, idet han henflyr til Guds Naade med dette Forbigangne, bliver det ham en Pæl i Kjødet, ikke ved sig selv, men fordi den uudsigelige Salighed er vegen fra ham¹⁾). Saa er Betydningen af Pælen i Kjødet denne, „at selv det højeste Liv ogsaa har sin, har den tungeste Lidelse“²⁾.

3. „Imod Fejghed“³⁾). Beslutningen er det frelsende Middel i Menneskelivet, der drager ham ud af Verdslighedens og Øjeblikkets Tjeneste, der „forbinder et Menneske med det Evige, bringer ham det Evige ind i Tiden, skrækker ham op af Ensformighedens Døs, hæver Vanens Troldom, afbryder de mejsommelige Tankers lange Trætte, og lyser Velsignelse over selv den svageste Begynden, naar det dog er en Begynden; thi Beslutningen er en Opvaagnen til det Evige“⁴⁾). Saaledes er den et frelsende Middel, naar nemlig det at fatte en Beslutning ikke forstaaes om allehaande Opblussen, men om den afgjørende Beslutning og den stadige Fornyelse af denne. Men denne Beslutning har en Fiende, som det vel gjælder at advare imod, saa meget mere som Beslutningen er herlig og Tabet af den Mennesket en Fordærvelse. Denne Fiende er

¹⁾ p. 53 frg. ²⁾ p. 56. ³⁾ Text: Thi Gud haver ikke givet os Fejgheds Aand, men Krafts og Kjærligheds og Sindigheds Aand. 2 Tim. 1, 7. ⁴⁾ p. 57.

Fejgheden — og den Stolthed, som kun er et andet Navn paa Fejgheden. Fejgheden hindrer Mennesket paa mangfoldig Maade i at fuldkomme det Gode, hvortil han i den gode Beslutning havde forpligtet sig. Den „afholder for det Første et Menneske fra at erkjende, hvad der er det Gode, det i Sandhed Store og Ædle, som bør være Maalat for hans Stræben“¹⁾). Hellere end at erkjende, at det Store er: strax at lægge Haand paa Verket, om Begyndelsen end bliver kummerlig, lærer Fejgheden Mennesket at undgaa, som den kalder det, alt Overilet, alt Umodent, og i den fortsatte Stræben at se det Store, men tillige over den fortsatte Stræben at glemme, at forat den skal komme istand, maa der begynnes. Naar et Menneske da ingen gode Frugter ser i sit Liv, saa dækker Fejgheden Bekymringens Øje til og trøster med den fortsatte Stræben: man maa ikke for hastig søge Frugt. Paa saadan Maade hindrer den enhver Begyndelse. Men dette er ikke fra Gud; thi Gud giver ikke Fejgheds Aand, men Krafts og Kjærligheds og Sindigheds Aand, saaledes som det er fornødent for at erkjende det Underfundige i Fejghedens Adfærd; han giver Kjærlighed til at ville det Gode uegennytlig, Sindighed til at svale over Anstrengelsen, og Kraft til at indgaa Sindighedens Pagt med den selvfornegende Kjærlighed²⁾.

„Dernæst forhindrer Fejgheden Mennesket i at gjøre det Gode, at fuldkomme det i Sandhed Store og Ædle, hvortil han i Beslutningen har knyttetsig“³⁾). Thi den lærer ham at ville fuldkomme det Store; men det Mindre, det Uanselige, det overser han, og agter det heller ikke, naar han ikke fuldkommer det. „Ak, men saaledes at ville blot stadse i Livet er en glimrende Vildfarelse“. Og er han endelig bleven opmærksom paa sine mange smaa Fald og opdager, hvor afkraeftet

¹⁾ p. 67. ²⁾ p. 70. ³⁾ p. 73.

hans Beslutning dermed er blevet, saa skuffer Fejgheden igjen ved den store, men tomme Tanke, „at begynde ganske forfra, at lade det Forbigangne være glemt, og nu begynde kjækkere end nogensinde“¹⁾. Den, der saaledes bred sin Beslutning ved Utroskab, han vende tilbage til Gud, i Tillid til hvem han ter vove Alt, thi Gud skal give ham Krafts og Kjærligheds og Sindigheds Aand. — „Endelig forhindrer Fejgheden et Menneske i at vedkjende sig det Gode, han gjør.“ Miskjendt af Menneskene vil han ikke vise dem, hvor god han er, men slutter sig inde for Gud med sin Ret og deres Uret. Selv hvor dette sker uden Nag til Menneskene, er det dog Fejgheden, der har bragt ham til denne Adfærd. „Vov det derfor Du, som sluttede Dig til det Gode og blev Din Beslutning tro, fat Mod til at vove det Mindre: at vedkjende Dig det Gode, om Du end ikke pranger dermed“; thi Gud giver Krafts og Kjærligheds og Sindigheds Aand²⁾!

4. „Den rette Bedende strider i Bønnen, og sejrer — derved at Gud sejrer“. Der er en Strid, hvor Sejren altid er vis for den, som holder ud, det er Striden med Gud i Bønnen. Men for det sandelige, selvkjærlige Menneske kan det ikke føre til Noget at anprise denne Strid. Thi som Bøn for den Lønsyge lader den sig ikke anprise. „Nej, Sjælen maa fatte en Beslutning i Forsagelse af al Beregning, af al Klogskab og Sandsynlighed“. „Vil et Menneske ikke fatte en afgjørende Beslutning, vil han bedrage Gud for det Hjertets Vovestykke, i hvilket et Menneske vover sig ud og taber al Klogskab og al Sandsynlighed af Sigte, ja gaar fra Forstanden eller dog sin verdslige Tankegang; vil han, istedetfor med et Skridt at begynde, søger ligesom underhaanden at faa Noget at vide, at faa den uendelige Vished forvandlet til en endelig“³⁾, — da skal han ikke fatte Talen om denne Strid, saa-

¹⁾ p. 76. ²⁾ p. 79—86. ³⁾ p. 90. 91.

lidt son
des med
dende a
givelse
til Gu
Gud on
saare f
Godhed
gjøre si
er den
Og Ud
„han s
ved, a
dende“
tingelse
Bønnen
Bedende
forsage
D
skikket
dog en
Da arb
„Thi b
Smerte
alle Ø
den Br
Ord, h
maask
og kun
ham, s
ikke s

lidt som han skal lære Striden selv at kjende. — Her strides med Gud, men Stridens Vaaben er Bennen. Og den Bedende agte vel paa, „at Bønnens Form er den rette, er Hengivelse i det indvortes Menneske; thi ellers beder han ikke til Gud“¹⁾. Og hvad strider et Menneske nu i Bennen med Gud om? Hvad for de Enkelte særlig foranlediger Striden, er saare forskjelligt. Ikke heller strides der derom, om Gud er Godhed, om Han er Kjærlighed; men derom strides der, „at gjøre sig forstaaelig for Gud, ret at forklare Ham, hvad der er den Bedende gavnligt, ret at vinde Ham for Ønsket“²⁾. Og Udfaldet af Striden? „Den Bedende strider i Bennen“, „han sejrer, dette bliver altsaa Udfaldet; men han sejrer derved, at Gud sejrer, og derved at han bliver den rette Bedende“³⁾. „Hvis han ikke opgiver Inderligheden, der er Be tingelsen for, at han virkelig skal kunne siges at stride i Bennen“⁴⁾, saa sejrer han derved, vorder derved den rette Bedende, at han forsager Ønsket, vorder forberedet til at kunne forsage Alt og henter Styrkelse af Striden med Gud⁵⁾.

Dog endnu er en Strid tilbage; thi vel er han vorden skikket til at forsage Alt, men en Forklaring begjærer han dog endnu af Gud: hvorfor Han dog vil det netop saaledes. Da arbejder han og strider, at han maatte finde Forklaringen. „Thi hvad der er skeet, maa jo være det Bedste, Savnet og Smerten ham ganske anderledes tjenligt end det eneste eller alle Ønskers Opfyldelse — tjenligt, ja det er Navnet paa den Bro, han fra Smerten vil kaste over til Saligheden“, det Ord, hvori han vilde, at Forklaringen skal ligge skjult. Er maaske dette Forklaringen, „at Gud negter ham Forstaaelsen og kun fordrer Troen, og altsaa kun vil den Forstaaelse med ham, som er i det Uforstaaelige; thi dette er Troen, lader os ikke spørre Gud og Menneskene og de Forsøgte og Heltene

¹⁾ p. 93. ²⁾ p. 98. ³⁾ p. 100. ⁴⁾ p. 101. ⁵⁾ p. 104.

og Sproget og Efterkommerne og de Ængstede og os selv ved at ville gjøre den til noget Andet. Troen læser kun Forstaaelsen som i en mørk Tale; menneskelig talt ejer den ikke Forklaringen, men kun i en vis afsindig Forstand, saa den menneskelig talt er det daarligste Kjebmandskab, der nogen-sinde er gjort i Verden¹⁾). Og dog er det netop i Troen, at „Trøsteren“ kommer med Forklaringen og gør „Alt nyt, affører den Lidende Sørgedragten og giver ham et nyt Hjerte og en vis Aand“²⁾). — Og nu Udfaldet af denne nye Strid? Thi Trøsteren var jo ikke saa strax ved Haanden. „Det Ud-vortes og enhver Fordring paa Livet blev den Stridende frætten; nu strider han om en Forklaring, men heller ikke den strider han sig til. Tilsidst synes det ham, at han bliver til slet Intet. Nu er Øjeblikket der. Hvem skulde dog den Stridende ønske at ligne uden Gud; men dersom han selv er Noget eller vil være Noget, da er dette Noget nok til at hindre Ligheden. Kun naar han selv bliver til Intet, kun da kan Gud gjennemlyse ham, saa han ligner Gud“. „Naar Ha-vet anstrænger al sin Kraft, da kan det netop ikke gjengive Himplens Billede, og selv den mindste Bevægelse, det giver det ikke rent igjen; men naar det bliver stille og dybt, da synker Himplens Billede i dets Intet“³⁾). Hvem sejrede saa? Gud, hvem han ikke kunde afnøde Forklaringen, saalidt som tidligere Ønsket. Men han sejrede ogsaa selv, idet han blev et nyt gudeligt Menneske og for dette kom i en evig salig Taknemligheds Gjeld til Gud, der gav dette Udfald af Striden⁴⁾).

Vi have i disse Taler altsaa en Fremstilling af Ethike-rens Religiøsitet. Den Bevægelse han gjorde, kunde han ikke gjennemføre uden „Gud“ d. e. uden religiøs Tro, religiøst Liv. Denne er her skildret efter sine væsentlige Sider⁵⁾). Hvad

¹⁾ p. 105. ²⁾ p. 106. ³⁾ p. 109. ⁴⁾ p. 110 sq. ⁵⁾ Et Sup-
plement afgiver „Tre Taler ved tenkte Lejligheder“, der senere ville
blive refererede, til hvilke vi derfor strax maa henvisse Læseren.

der løfter Ethikeren ud af Endelighedens Mangfoldighed, frier ham fra dens Magt over Sjælen, er ikke blot Erkjendelsen af dens Intethed, dette er endnu ingen positiv Kraft, men Troen, ved hvilken han fastholder Evighedsbevidstheden, og deri hæver sig over det Timelige, forsager det, for at holde sig til det Evige; i den kan han og besejre Tvivlens Uendelighed, som vil betage ham Modet og Kraften, thi Tvivlen anfugter netop ved Endeligheden. Men Troen kan ikke det ene Menneske give det andet, ej heller et Menneske tage sig selv, Troen er en Guds Gave. Han giver den, idet Han formedelst sit Raad fèder os formedelst Sandhedens Ord til Sandheden. Hans Ord fèder i os Evigheds-Bevidstheden. Og som denne Tro overhovedet ligger Ungdommen nærmest, saa gjælder det og at benytte Tiden, medens man har den, til at rodfæste og styrke den. Troen, Evigheds-Bevidstheden, nu, den forandrer Mennesket til at fuldkomme det Gode. Den fremavler i ham efterhaanden en Hengivenhed i Guds Vilje, der giver Kraft Livet igjennem til at henføre Alt, hvad der sker, til Gud, at modtage det Alt af Hans Faderhaand som en god og fuldkommen Gave, og dermed forvandle hertil ogsaa det, som forekommer hans naturlige Menneske ganske modsat. Den fèder i ham Kjærlighed, der lærer ham at skjule over Medmenneskers Synder, idet han føler sig og alle Mennesker som Børn af den samme Fader; den lærer den Gi-vende ikke at hovmode sig af, hvad han her paa Jorden har forud for den Anden, den Modtagende ikke at nedstyrtes i falsk Afhængighed af Mennesker, men forener begge, den Gi-vende og den Modtagende i væsentlig Lighed for Gud; og fra Gud erholder atter den Kjærlige samme Skjul over sine Syndere, som han har givet Andre. Forat Troen skal sejre og gjennemtrænge hele Livet, udkræves Taalmodighed. Taalmodighed behøves til at drage Sjælen ud af dens naturlige

Adsprethed i Verden, til at „erhverve“ den ud deraf, Taalmodighed til at „bevare“ den under denne Erhverven og der ved fuldføre Erhvervelsen, Taalmodighed til ikke at blive træt under Livets Meje og Skuffelser af at forvente det Evige, Troens Indhold, saaataat man ikke atter forliser sin Sjæl paa denne Verden. Grundkraften, hvormed Troen arbejder, er Beslutningen, den begynder den gode Gjerning, den fornyer Kraften i det slappede Liv; i Bønnen strider Ethikeren med Gud, og henter derved Kraft og Udholdenhed, indtil Livsforvandlingen er foregaaet. Han vender altid tilbage til sin Bevidsthed om det Evige i sig, vinder ved denne Selvfordybelse i Erkjendelsen af, hvorledes dog Alt kum tjener ham til Gode, en Bekræftelse i sit indvortes Menneske og en fast Forvisning om Guds faderlige Kjærlighed, i hvilken han, lig Job, kan takke og love Gud midt under de haardeste Slag.

I dette Liv erfarer han alt dybere og dybere, at han selv slet Intet formaar; al hans Udretten er fra Gud. Men Gud kan ogsaa kun være stærk i den, som selv slet Intet formaar. Han kan glæde sig i samme Grad mere til Guds Hjælp, som han holder sig selv nede i den absolute Selvovervindelses Intet. Men Gud selv kommer han ikke nærmere, saa længe han er til Huse i denne Legemlighed; for Selvanklagens tunge Kors lettes han ikke; han gaar sukkende under Livets tunge Gang i Strid med sig selv, ja stridende med Gud; kun stridende med Gud vinder han Guds Naade og Fortrolighed. Og Stridens Ende er hans egen Tilintetgjørelse i Gud. Det er, som Livets Strid dog ingen Afgjørelse for Evigheden bragte: Den alvorlige Stridsmand naar ikke længere, end ethvert Menneske væsentlig er: de ere begge fra Evighed skjulte i Guds Naade. Men i dette Skjul har Mennesket ogsaa sin Salighed.

Saaaledes er altsaa det religiøse Liv, den Tro, som svarer til det ethiske Liv, der er fremstillet i anden Deel af Enten-

Eller. Ethikeren havde i „Fortvivelsen“ tabt hele Endeligheden og var nedsunken i Fortvivelsens Haablosched. Nu fèder Guds Ord Evigheds-Bevidstheden, Troen, i ham, og han gjengives som Ethiker til Livet i Endeligheden; han strider den gode Strid for at vinde sig selv efter sin evige Gyldighed og i og med den et fastere Samfund med Gud. Og nu besidder han de jordiske gode Ting, hvilke Gud skjænker ham, lykkelig og glad i taknemlig Tillid til Guds Faderkjærlighed. Men derfor besidder han dem ogsaa som den, der ikke besidder dem. Han ejer Verden, Verden ejer ikke ham. Han har frelst sin Sjæl fra at tage Skade paa den.

Vi slutte altsaa anden Del af Enten-Eller og 18 opbyggelige Taler sammen. De skildre tilsammen et Livsbillede: Enten-Eller skildrer dette Liv udefter i Menneskets Stilling til sine Gaver og til Samfundet, dets Skjønhed og Tryghed, ligesom dets ydre og indre Forskjellighed fra det æsthetiske Liv; de 18 Taler skildre det samme Liv indefter, efter den Side, som vender mod Gud, dets indre Kampe og Sejre, med det Haab og den Forjættelse, som det bærer i sig.

Forskellen mellem denne Religiesitet og den christelige angiver Kierkegaard i Uvidenskabeligt Efterskrift¹⁾). Talerne „bruge kun ethiske Immanens-Kategorier, ikke de dobbelt-reflekterede religiøse Kategorier i Paradoxet“, der ere Christendommens Særkjende. „Skal der ikke ogsaa“, føjer han til, „afstedkommes en Sprogforvirring, maa „Prædikenen“ forbeholdes den religiøs-christelige Existens. Nu høres der vel stundom Prædikener, som Intet mindre ere end Prædikener, fordi Kategorierne ere Immanensens“. „Prædikenen svarer til det Christelige, og til Prædikenen svarer en Præst, og en Præst er væsentlig hvad han er ved Ordinationen, og Ordin-

¹⁾ p. 191. 202 fig.

nationen er en Lærers paradoxe Forvandling i Tiden, hvorved han i Tiden bliver noget Andet, end hvad der vilde være den immanente Udvikling af Geni, Talent, Gave“. Talerne ere sig sin Forskjellighed fra det Christelige fuldt bevidst. Allerede deres Titel „opbyggelige Taler“ er betegnende, og i Forordene gjentages stereotyp, at de kun ere Taler til Opbyggelse, fordi den Talende ikke er Lærer, ikke har Myndighed (den Myndighed, der ligger i Talerens „paradoxe Forvandling“ ved Ordinationen). De have endvidere, siger Uv. Efterskr., bestemt afholdt sig „fra Brugen af christelig-dogmatiske Bestemmelser¹⁾, fra at nævne Christi Navn“; „Existensens (det at existere) paradoxe Udtryk som Synd, den evige Sandhed, som Paradoxet ved at være blevet til i Tiden, kort hvad der er afgjørende for det Christelig-Religiøse, findes ikke i de opbyggelige Taler.“

Endelig fremtræder denne Forskjel ogsaa deri, at Kierkegaard har ladet „de fire sidste“ Taler antage „et omhyggelig fortonet Anstrøg af det Humoristiske“. Saaledes maa nemlig det ende, der er at naa ved Immanensen. „Medens det Ethiskes Fordring gjøres gjældende, medens Livet og Tilværelsen akcentueres som en mejsommelig Gang, bliver dog Afgjørelsen ikke sat i et Paradox“, men det er som om Alt kunde været afgjort fra Evighed²⁾.

Hermed var nu tillige pointeret et Stadium paa Vejen hen imod det Christelige. Det erkjendes, at hvor smukt og hvor sandt i sig end det religiøse Liv er, der fødes som Baggrundens af det ethiske Liv, saa er det dog endnu langt fra det Christelige. Saa højt er man endnu ikke naaet.

¹⁾ Om disse Taler virkelig afholde sig fra Brugen af christelig-dogmatiske Bestemmelser, anse vi fra vort Standpunkt for højst tvivlsomt. Herom kunne vi dog først tale i vor Afhandlings næste Hoveddel. ²⁾ Om det humoristiske Standpunkt vil der blive nærmere Tale i Uv. Efterskr.

Ved Siden af den Betydning at fremstille denne Religiositet, har de opbyggelige Taler imidlertid ogsaa en anden, der fremhæves i Kierkegaards lille Bog: Om min Forfatter-Virksomhed¹⁾). De skulde nemlig forebygge en saadan Misforstaelse, som havde Kierkegaard selv været en Æsthetiker, der først, efterat Verden havde vendt ham Ryggen, havde slaaet sig paa det Religiøse. „To opbyggelige Taler“ udkom næsten samtidig med Enten-Eller og aflagde derfor, mente han, det uimodsigeligtste Bevis for, at han ligefra først af var den religiøse Forfatter — uagtet han var i fuld Besiddelse af hele den æsthetiske Herlighed. Til Bevis for den samme Sag skrev han flere Aar derefter, i 1848, paa en Tid, da han allerede længst optraadte som udelukkende religiøs Forfatter, en lidet æsthetisk Artikel i Fædrelandet: „Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv“. — Vi nævne dette her, da vi senere ingen Anledning faa at vende tilbage til denne Sag.

„Frygt og Bæven“.

Sandheden var i Enten-Ellers Ultimatum akcentueret som Inderlighed, kjendelig derpaa, at den var opbyggelig. Dette tiltrænger ogsaa sin nærmere Udvikling. Opbyggelse tør ikke forvexles med alle Slags Stemninger, som Tanken paa det Religiøse kan fremkalde. „Det gjelder i Forhold til al Opbyggelse, hvilket Stadium den end tilhører, at den først og fremst frembringer den fornødne adækvate Forfærdelse, thi ellers er Opbyggelsen en Indbildung“. Denne Forfærdelse havde nu været tilstede allerede hos Ethikeren, hvorfor ogsaa Opbyggelsen der med Frugt kunde anbringes. Han havde valgt sig selv ud af den Forfærdelse, at „have sig selv, sit Liv, sin Virkelighed i æsthetisk Drøm, i Tungsind i Skjulthed“.

¹⁾ p. 8.

Skal man altsaa nu søge en højere Form for Sandhed, da maa den søges i en højere Grad af Inderlighed. Men denne højere Grad af Inderlighed fremkommer kun ved en ny, ved en dybere Forfærdelse, der da ligeledes godtgør sig som Sandhed ved sin højere opbyggelige Kraft. Denne Forfærdelse kan selvfølgelig ikke mere komme fra samme Kant som tidligere, den er overvundet fra det Øjeblik af, at det Menneske blev Ethiker og nu existerer i „ethisk Inderlighed“. „Forfærdelsen maa være en ny Bestemmelse af Inderlighed, hvorved Individet i en højere Sfære kommer igjen tilbage til det Punkt, at Aabenbarelse, der er det Ethiskes Liv, efter bliver umulig, men saaledes, at Forholdet vendes om, at det Ethiske, der før hjalp til Aabenbarelse (medens det Æsthetiske forhindrede) nu er det Forhindrende, og det, som hjælper Individet til en højere Aabenbarelse ud over det Ethiske, noget Andet“.

Hvilken er nu denne nye og dybere Forfærdelse? Den, der med sin Sjæls hele Inderlighed har fattet, hvilket Krav Pligten har paa ham, har fattet det Almenmenneskeliges evige Gyldighed, hvorledes det er hans eget evige Væsen og det evige Væsen, Gud, der kræver sig af ham i Pligten, „for ham kan der i Himlen og paa Jorden og ikke i Afgrunden findes en Forfærdelse som den, naar der stilles en Kollision, hvor det Ethiske bliver Anfægtelsen“. Denne Kollision er den nye Forfærdelse. Her kommer Forfærdelsen ikke fra det Æsthetiske, men fra det Ethiske selv, hvori han ikke blot faktisk har sit Liv, men skal have sit Liv. Denne Kollision indtræder imidlertid for enhver, saasnart Fordringen lyder paa ham, at han skal leve religiøst¹⁾.

Hvorledes dette er at forstaa, hvilken Kollisionen er; hvorledes dette religiøse Liv stiller sig til det ethiske, vi al-

¹⁾ Uvidenskabeligt Efterskrift p. 193.

lerede kjender; hvorledes det Ethiske her bliver det „Hindrende“, „Anfægtelsen“, — dette belyser Kierkegaards næste Skrift „Frygt og Bæven af Johannes de silentio“, der ud-kom endnu samme Aar som Enten-Eller. Det fremstiller Abraham, Troens Fader, som Troens Paradigma, idet han var den Første, der „fornam og vidnede om hin uhyre Lidenskab“ „at stride med Gud“, den Første, der „kjendte hin hejeste Lidenskab, det hellige, rene, ydmyge Udtryk for det guddommelige Vanvid“¹⁾, som er Troen.

Hele Abrahams Liv er et Troens Liv²⁾. Men særlig udhæver Bogen dog et Moment deri, som tydelig fremstiller, hvad Tro i eminent Forstand er: det Moment, hvor Gud frister Abraham og forlanger, at han skal ofre Ham sin Søn Isaak.

Bogen falder efter et lyrisk Forspil, der lyrisk lader Storheden ved Abrahams Gjerning vise sig, i to Hovedpartier: foreløbig Expektoration, hvor Troen nærmere bestemmes med særligt Hensyn til den gjennem Enten-Eller og 18 Taler vundne Religiøsitet, der her kaldes den „uendelige Resignation“, og Problemata, der hver fra sin Side viser Troens Stilling til Ethiken. Problema III udviser ogsaa Forskjellen mellem Troen og Æsthetiken paa det Punkt om Skjultheden, hvor Troen har en fænomenal Lighed med det Æsthetiske.

Foreløbig Expektoration. „Det ethiske Udtryk for hvad Abraham gjorde, er at han vilde myrde Isaak“; det religiøse³⁾

¹⁾ Frygt og Bæven p. 17. ²⁾ p. 10. 11 flg. ³⁾ Det maa bemærkes, at her i „Frygt og Bæven“ faa vi en noget anden Terminologi. Ved religiøs forstaaes her hele Tiden det i strengere Forstand Religiøse, Troen i Kraft af det Absurde, hvad der senere, i Uv. Efterskr., kaldes Religiøsitet B, medens den Religiøsitet, den Tro, der svarer til det ethiske Standpunkt, Immanensens Religiøsitet, de 18

Udtryk for den samme Handling er, „at han vilde ofre Isaak“¹⁾. Hvad bevirker da, at et Mord ikke længer er et Mord, men en Ofring? Thi det Sammenhold bør der dog være i et Menneskes Tale, at han ikke tankelest lovpriser Abraham for en Handling, som han hos et andet Menneske fordemmer. Og det Sandhedens Mod bør der være, at han ikke vil besmykke en usædelig Handling, fordi det er Abraham, der har begaaet den²⁾). Hvad forvandler en Handling, der ethisk bedømt er et Mord, til religiøst bedømt en Ofring. Det er Troen. Men naar Troen „ved at blive til Nul og Nichts“, som skeet er i vore Dage, „tages bort, saa bliver kun det raa Faktum tilbage, at Abraham vilde myrde Isaak, hvilket er nemt nok at eftergjøre for Enhver, der ikke har Troen“. Men Troen bærer i sig denne Modsigelse mellem det Ethiske og det Religiøse. Og der ligger i denne Modsigelse en Angest, „der vel kan gjøre et Menneske søvnøst“³⁾. Men Abraham er ikke den, han er, uden denne Angest³⁾). Angesten har sin Grund deri, at det Ethiske maa overskrides. Dette maa altsaa først være i Abraham; uden det er og bliver Abraham en Morder: Abraham elsker Isaak med en „gledende“ Faderkjærlighed. Han elsker ham, saa at han vilde anse det for en Lykke, om han tarde selv lade Livet i Isaaks Sted⁴⁾). Dette maa gaa forud. Dette er og Betingelsen for at kunne have „fornummet Troens dialektiske Kampe og dens gigantiske Liden-skab“⁵⁾.

Men Troen er: efter absolut at have opgivet det Endelige, nu i Kraft af det Absurde at have det igjen. Troen gør først den Bevægelse ved Uendeligheds-Bevidstheden at opgive fuldstændig alt Endeligt, og gør dernæst den aldeles

opbyggelige Talers, Religiøsitetens A i Uv. Efterskr., her regnes sammen med det Ethiske. ¹⁾ p. 25. ²⁾ p. 23. 25, oftere. ³⁾ p. 25. ⁴⁾ p. 25. 27. 26. 14. ⁵⁾ p. 27.

modsatte Bevægelse: i Kraft af det Absurde tager den det opgivne Endelige tilbage igjen. Abrahams Exempel kan oplyse dette. Han opgav Isaak, Forjættelsens Søn, og opgav dermed Forjættelsen, der jo netop gjaldt denne Jord. Men derefter fastholdt han dog, at Gud vilde give ham baade Isaak og Forjættelsen tilbage. Hvorledes? Ikke derved at Gud tog sin Befaling at ofre Isaak tilbage; ingen Tanke var Abraham fjernere; men i Kraft af det Absurde: for Gud er Altting mulig ogsaa det Umulige. Dette er Tro. Troen tror for dette Liv; den Tro, som blot tror for det andet Liv, er ingen Tro¹). Saaledes adskiller „Troens Ridder“ sig fra „den uendelige Resignations Ridder“. Den uendelige Resignations Ridder opgiver ogsaa hele Endeligheden ligesom Troens Ridder, idet han erkjender Umuligheden af, at hans Ønske kan opfyldes. Han ser denne Umulighed redelig under Øjne; han gør ikke som den unge Pige, der opgiver sin Elskede, men paa Bunden af Sjælen bevarer Haabet om, at han dog skal blive hendes²). Han fastholder Umuligheden af at faa sit Ønske, forliger sin Sjæl dermed. Han glemmer det ikke, men „bejer det ind efter“³) og uendeliggør det derved. Er det saaledes en Kjærlighed, som ikke lader sig realisere, da bliver denne i hans uendelige Resignation „ham Udtrykket for en evig Kjærlighed, antager en religiøs Charakter, forklarer sig i en Kjærlighed til det evige Væsen, der vel negtede Opfyldelsen, men dog efter forsonede ham i den evige Bevidsthed om dens Gyldighed i en Existensform, som ingen Virkelighed kan fratauge ham“⁴). Hans endelige Kjærlighed til et endeligt Væsen er derved, at den i den uendelige Resignations Bevægelse bojes indefter, forvandlet eller udvidet til den uendelige Kjærlighed til det evige Væsen. Troens Ridder derimod gør „Vidunderet, han gør endnu en Bevægelse forun-

¹) p. 14. ²) p. 46. ³) p. 42. ⁴) p. 41.

derligere end Alt, thi han siger: jeg tror dog, at jeg faar hende, i Kraft nemlig af det Absurde, i Kraft af at for Gud er alting mulig¹⁾). „Den uendelige Resignation er det sidste Stadium, som maa gaa forud for Troen“. Og den, som ikke har først uendelig resigneret, han kan umulig have Troen. Troen, som i Kraft af det Absurde griber Endeligheden, forudsætter, at dens Ridder først er blevet sig selv klar i sin evige Gyldighed. Men dette sker i den uendelige Resignation. Derfor er det ikke Tro, naar den unge Pige fastholdt, at hun dog vilde blive forenet med sin Elskede; hun fastholder dette Haab nemlig ikke i Kraft af det Absurde, men i en vis naiv umiddelbar Stolen paa Gud, at Han sagtens kunde. Hun fastholder ikke Umuligheden energisk nok til at vinde sig selv i sin evige Gyldighed ud af Tabet af sin jordiske Lykke. Hendes Troen er derfor kun en umiddelbar Fastholden af Ønsket. Hun kommer derfor ikke engang til absolut at resignere paa sit Ønske og deri at vinde sin evige Gyldighed og Gud i den. End sige at hun skulde efter den uendelige Resignation have Sjælens Energi til at tro Ønskets Opfyldelse i Kraft af det Absurde. Saa langt er det fra, at Troen skulde, efter Filosofiens Lære, være „Hjertets umiddelbare Drift“, at den meget mere er „Tilværelsens Paradox“²⁾.

„Indse kan jeg da, at der hører Kraft og Energi og Aandens Frihed til at gjøre Resignationens uendelige Bevægelse; jeg kan tillige indse, at den lader sig gjøre. Det Næste forbauser mig, min Hjerne vender sig i mit Hoved; thi efter at have gjort Resignationens Bevægelse, nu i Kraft af det Absurde, uagtet den uendelige Resignation i urokkelig Fastholden af Umuligheden har givet redelig Afskald paa den [den jordiske Lykke] — at faa Alt, faa Ønsket, helt, ubeskaaret, — det er overmenneskelige Kræfter, det er et Vidunder.“ Til at resignere hører ikke Tro, det

¹⁾ p. 45. ²⁾ p. 46.

jeg i
og de
at gje
lighed
faa d
-hore
deligh
sin e
Lad o
os læ
Livs
vor T
Troen
end T

Ethi
kelt, s
at de
tiske,
tiske
sig ov
Dette
have
som b
et abs
Stillin
den a
Abrah
Isaak
skal e

1)
at vær
2)

jeg i Resignationen vinder, er jo min evige Bevidsthed, og dette er en rent immanent Bevægelse, som jeg trøster mig at gjøre, naar forlanges. Thi min evige Bevidsthed er min Kjærlighed¹) til Gud, og den er mig høiere end Alt. Men til at faa det allermindste mere end min evige Bevidsthed, dertil „hører Tro, thi dette er det Paradoxe“²). Timeligheden, Endeligheden, derom er det, Alt dreier sig, ikke blot at vinde sin evige Bevidsthed, men at faa det Umulige i Timeligheden³). Lad os derfor enten slaa en Streg over Abraham, eller lad os lære at forfærdes over det uhyre Paradox, der er hans Livs Betydning, som Troens Fader, „at vi maa forstaa, at vor Tid, ligesom enhver Tid, kan være glad, om den har Troen“, istedetfor den ulyksalige Passiar om at gaa videre end Troen⁴).

„Problema I: Gives der en teleologisk Suspension af det Ethiske?“ Det Ethiske er det Almene, hvorunder enhver Enkelt skal indordne sig. Troen derimod er „dette Paradox, at den Enkelte er høiere end det Almene“. Det er det Æsthetiske, der gjentager sig, men forvandlet. Ogsaa det Æsthetiske var, at den Enkelte, og det ganske umiddelbart, satte sig over det Almene, og ikke anerkjendte dets Ret over sig. Dette gjentager sig nu, men saaledes, at Individet „efter at have været i det Almene, nu som den Enkelte isolerer sig som høiere end det Almene“. Han stiller sig som Enkelt „i et absolut Forhold til det Absolute“⁵). Dette er den Troendes Stilling til det Ethiske. Men heraf fremgaard tillige Muligheden af en teleologisk Suspension af det. Fortællingen om Abraham indeholder nu en saadan. „Abrahams Forhold til Isaak er, ethisk udtrykt, ganske simpelt dette, at Faderen skal elske Sønnen høiere end sig selv“⁶). Ganske vist er

¹⁾ Smgn. en tidligere Ytring i „Frygt og Bæven“ p. 29 sq., at det at være overbevist om, at Gud er Kjærlighed, er ikke Troen.

²⁾ p. 47. ³⁾ p. 48. ⁴⁾ p. 52. ⁵⁾ p. 54—56. ⁶⁾ p. 57.

Familieforpligtsen ikke det heieste ethiske Forhold. Fædrelandet, Samfundet staar høiere. Agamemnon, Jefta, Brutus ofrede ogsaa hver sit Barn — men for Fædrelandet. Derfor indtraadte for dem ingen Suspension af det Ethiske. Fædrelandets Ide er høiere end Familiens. Dette er den tragiske Helt. Ikke saa med Abraham, han er ingen tragisk Helt. Det er ikke for at frelse et Folk, ikke for at hævde Statens Ide, at Abraham ofrer Isaak, ikke for at forsoner vrede Guder. Der er i Abrahams ethiske Forhold til Isaak intet høiere Hensyn end det nævnte, at Faderen skal elske Sønnen. Derfor har og Abraham ved sin Gjerning overskredet hele det Ethiske, ikke med et høiere Ethiskes Ret ofret et lavere. Han havde meget mere et *τελος* udenfor det Ethiskes eget Omfang, høiere end dette; i Forhold hertil har han suspenderet det Ethiske. Hvorfor ofrer Abraham da Isaak? „For Guds Skyld: fordi Gud fordrer dette Bevis af ham paa hans Tro, — for sin egen Skyld: at han kan føre Beviset“¹⁾. Det er en Prøvelse for Abraham, en Fristelse. Men det, som frister, er her noget Andet end ellers. „Det, der ellers frister et Menneske, er jo det, der vil holde ham tilbage fra at gjøre sin Pligt“. Men her er Pligten selv [at elske sin Søn] det Fristende, „der vil holde ham tilbage fra at gjøre Guds Vilje. Men hvad er da Pligten? Pligten er jo netop Udtrykket for Guds Vilje. Her viser sig Nedvendigheden af en ny Kategori for at forstaa Abraham“. Abraham er traadt i et privat Forhold til Gud, der er aldeles ukjendt i Hedenskabet. „Den tragiske Helt træder ikke i noget privat Forhold til Guddommen, det Ethiske er der selv det Guddommelige“²⁾. Denne nye Kategori er Troen, et Liv saa paradoxt, at det slet ikke lader sig tænke. Abraham handler i Kraft af det Absurde, i Kraft af denne Absurditet, at han den Enkelte er

¹⁾ p. 58—60 sq. ²⁾ p. 61.

heiere end det Almene og tør overtræde det evigt gyldige Bud, og i Kraft af den ligesaa store Absurditet, at for Gud er Alting mulig, faar han Isaak igjen. Her viser sig, hvor ilde Filosofien har misforstaet Troen, idet den vil mediere den. Al Mediation sker netop ved at føre tilbage og ind under det Almene. Men skal her være Tale om Mediation, altsaa det Almene gjøres gjældende mod Abraham, da er han ikke længer Troens Fader, men en Elendig, der anfegtedes til at myrde sin Søn¹⁾.

Men naar det Ethiske nu saaledes er teleologisk suspenderet, hvorledes lever da den, i hvem det er suspenderet? Han lever som det enkelte Menneske i Modsætning til det Almene. Synder han da? Nej, da var Dommen fældet over Abraham. Abraham syndede ikke, Abraham troede. Men Troen saavel som dens Berettigelse er det Paradoxe, fordi han i begge Henseender staar med det Almene mod sig. Men hvorledes forvisses da dette enkelte Menneske, om at han ikke fristes til det Onde, at han er berettiget²⁾? Udfaldet kan ikke give ham denne Forvisning³⁾. Det kan kun „Angsten og Nøden, hvori han forseges“, „Angsten, Nøden og Paradoxet“. Den der gaar Troens trange Vei, ham kan Ingen raade, Ingen forstaa. Troen er et Vidunder; og dog er intet Menneske udelukket derfra, thi det, hvori alt Menneskeliv enes, er i Lidenskab, og Troen er en Lidenskab⁴⁾.

„Problema II: Gives der en absolut Pligt mod Gud?“ Det Ethiske er det Almene, og som det Almene igjen det Guddommelige. Man kan derfor med Rette sige om enhver Pligt, at den er Pligt mod Gud. Men kan man ikke sige mere, da siger man tillige, at jeg egentlig ingen Pligt har mod Gud⁵⁾). Dersom denne Betragtning er rigtig, da bliver der heller Intet i Menneskelivet, der er incommensurabelt for

¹⁾ p. 56, 57.

²⁾ p. 62. 63.

³⁾ p. 65.

⁴⁾ p. 68. 69.

⁵⁾ p. 70.

det Ydre. Det Ydre bliver, efter Filosofiens Lære, som den udfoldede Aabenbarelse højere end det Indre, som det Uudfoldede. Med Troens Paradox forholder det sig ganske omvendt. Er det, saa er der ogsaa „en Inderlighed, der er inkommensurabel for det Ydre, men en Inderlighed, der vel at mærke ikke er identisk med hin første (det Æsthetiske Skulthed), men er en ny Inderlighed“. I Troens Paradox stiller Mennesket sig omvendt af, hvad han gjør under det Ethiske. I dette bestemmer han sit Forhold til det Absolute, til Gud, ved sit Forhold til det Almene; i Troens Paradox derimod bestemmer han sit Forhold til det Almene efter sit Forhold til det Absolute. Paradoxet kan [derfor] ogsaa udtrykkes saaledes, at der er en absolut Pligt mod Gud. Her er altsaa „det Ethiske nedsat til det Relative“¹⁾. Og heraf følger videre, at det Ethiske kan faa det paradoxe Udtryk, saaledes, at f. Ex. Kjærlighed til Gud kan bringe Troens Ridder til at give sin Kjærlighed til Næsten det modsatte Udtryk, af hvad der ethisk talt er Pligt²⁾. „I Fortællingen om Abraham have vi et saadan Paradox“. Vi gjenfinde det Samme som bestemt religiøs Fordring, naar det Luk. 14, 26 heder, at man skal have Fader og Moder for Guds Skyld. Man maa imidlertid i Forklaringen af dette Sted bestemt fastholde, „at Troens Ridder ikke faar noget som helst højere Udtryk af det Almene, hvori han kan frelse sig. Naar man saaledes lod Kirken kræve dette Offer af et Medlem i den“, saa have vi ikke længer en Troens Ridder, men „kun en tragisk Helt. Kirkens Ide er nemlig ikke kvalitativ forskjellig fra Statens“. En saadan kirkelig Helt udtrykker i sin Gjerning det Almene, og der skal heller Ingen være i Kirken, end ikke hans Fader og Moder uden at de forstaa ham³⁾. Han staar ganske i lige Linje med den tragiske Helt, de resignere

¹⁾ p. 72. ²⁾ p. 73. ³⁾ p. 77 sq.

begge paa sig selv som enkelte Individer for at udtrykke det Almene. Men Troens Ridder resignerer paa det Almene for at blive den Enkelte. Heri ligger „Nøden og Angsten i Troens Paradox“. Han er gaaet ud over det Almene, og har deri stadig en Mulighed af at angre sin Handling og vende tilbage til det Almene. Og denne Mulighed kan ligesaa godt være det Sande som en Anfægtelse. Saaledes holdes Troens Ridder altid søvnlos og kastet tilbage paa sig selv som isoleret Individ. Thi Oplysning derom, om det er Sandheden eller Anfægtelse, den kan han ikke hente hos noget Menneske, thi saa er han udenfor Paradoxet¹). „Troens Ridder er alene anvist sig selv, han feler Smerten af, at han ikke kan gjøre sig forstaaelig for Andre“. Og denne absolute Isolation og Smerten, som følger den, er det, der forvisser ham om, at han er paa ret Vej. Tager man den absolute Isolation og Smerten bort, da have vi det Sekteriske. Sektfolket kan ikke uholde denne Isolation; de slaa sig sammen til et Kompagniskab. Men „Troens Ridder han er Paradoxet, han er den Enkelte, absolut kun den Enkelte, uden alle Konnexionser og Vidtløftigheder“.

„Enten er der da en absolut Pligt mod Gud, og er der en saadan, da er den det beskrevne Paradox, at den Enkelte som den Enkelte er høiere end det Almene, og som den Enkelte staar i absolut Forhold til det Absolute — eller ogsaa har der aldrig været Tro til, fordi den altid har været til“, og Abraham er da tabt²).

„Problema III: Var det ethisk forsvarligt af Abraham, at han fortiede sit Forehavende for Sara, for Elieser, for Isaak?“ Det Ethiske fordrer Aabenbarelse. „Den Enkelte

¹⁾ p. 82 kfr. p. 74: „Den ene Troens Ridder kan slet ikke hjælpe den anden. Enten bliver den Enkelte selv en Troens Ridder derved, at han tager Paradoxet paa sig, eller han bliver det aldrig, Kompagniskab i disse Regioner er aldeles utænkeligt“.
²⁾ p. 83—85.



er som umiddelbar sandselig og sjælelig bestemt den Skjulte. Hans ethiske Opgave er da den, at vikle sig ud af sin Skjulthed og blive aabenbar i det Almene. Hver Gang han da vil forblive i det Skjulte, da forsynder han sig og ligger i Anfegtelse, hvoraf han kun kommer ud ved at aabenbare sig¹⁾. Det Æsthetiske er den umiddelbare Skjulthed; det Æsthetiske er at ville Skjultheden. Men derfor er ogsaa det Ethiske stærkere end den æsthetiske Skjulthed. Anderledes med Abraham. Han vil ikke aabenbare sig, vil ikke tale, han kan ikke tale. Deri ligger for ham Angsten og Neden. Men derfor er ogsaa det Ethiske afmægtigt ligeoverfor Abrahams Taushed. Han unddrager sig ikke under egne Auspicier det Ethiskes Fordring at vorde aabenbar. Han havde hellere end gjerne talt; det havde været hans Hjerte en Lindring. Men han kan ikke. Thi der var Ingen, der skulde have forstaaet ham, hvor meget han end havde talt. Det, som skulde indeholdt Forklaringen, kunde han ikke sige; det vil sige, ikke saaledes, at det blev forstaaeligt. Thi vilde han sige: det er en Prøvelse, nemlig en Prøvelse, hvor det Ethiske er det Fristende, — hvem skulde forstaaet det? Og det, som er Abrahams Trøst, at han dog vil beholde Isaak, eller om han offer ham, at Gud da vil give ham en ny Isaak, i Kraft nemlig af det Absurde, det kunde han end langt mindre sige, thi hvem skulde vel have forstaaet det¹⁾? Der var kun en Ting, Abraham kunde talt om, hvor højt han elskede Isaak. Men havde han talt for meget herom, „skulde ikke Sara, skulde ikke Elieser, skulde ikke Isaak sige til ham: „hvorfor vil du da gjøre det, du kan jo lade det være“? Og dersom han da i sin Ned vilde give sig Luft, vilde omfavne Alt, hvad der var ham kjært, inden han skred til det Sidste, da skulde han maaske afstedkomme det Forfærdelige, at Sara,

¹⁾ p. 423 fig.

at Elieser, at Isaak forargedes paa ham og troede, han var en Hykler. Tale ken han ikke¹⁾). Ethisk var det uforstaelig, at Abraham ikke aabenbarede sit Forehavende. Men Abraham er ud over det Ethiske. Der er ikke i hans Væsen en Skjulthed, som det Ethiske formaar ataabne. Abraham kan ikke tale, thi „Abraham var der Ingen, som kunde forstaa“. Og dette er netop Forskjellen mellem den æsthetiske Skjulthed og den religiose, at den æsthetiske ligger i Viljen, og derfor magtes af det Ethiske, den religiose fremtygningen af Forholdene og dermed sat af Gud, endog Viljen har givet sig ganske hen i det Ethiske. Forskjellen er, at det Ethiske ligger imellem det Æsthetiske og det Religiøse, og den Religiøse har sin Bemyndigelse fra Gud. „Enten er der da et Paradox til, at den Enkelte, som den Enkelte, staar i et absolut Forhold til det Absolute“, eller Abraham er en Morder paa sin egen Søn²⁾).

Troen er „den højeste Lidenskab i Mennesket“. Der er i enhver Slægt maaske Mange, der aldrig komme saa langt som til Troen, men videre end til den kommer Ingen³⁾).

I Modsætning til Filosofiens Paastand, at Troen var det Umiddelbare, som det gjaldt at forlade for at vinde det Erhvervede, Erkjendelsen, udhaeves her altsaa, at Troen vistnok er noget Umiddelbart, forsaavidt den er en Existens, et Liv, men en Umiddelbarhed, som ingenlunde et Menneske uden videre (umiddelbart) er i Besiddelse af, som han meget mere gjennem svare Lidelser først maa erhverve. Troen er et Liv af den Storartethed, at vel et helt Menneskeliv kan benyttes til at naa det og indøve det, men Ingen kan uden at gaa Glip deraf komme videre. Troen ligger saa langt ude over hele Filosofien, at den Troende har maattet ofre hele den Forstand, som Filosofien lever af, for at erhverve

¹⁾ p. 125. ²⁾ p. 131. ³⁾ p. 134.

den. Troen er i Kraft af det Absurde. Den Troende lever i et umiddelbart Forhold til Gud. I Immanensens Religiositet, der stod Mennesket ikke i et umiddelbart Forhold til Gud. Hans Guds-Forhold er formidlet ved det Ethiske; det Ethiske i Betydning af det for alle Mennesker Almengjældende er Guds Væsen i Immanensen, og kun gjennem dette formidles derfor et Menneskes Guds-Forhold, saalænge han hører Immanensen til. Guden taler ikke direkte til ham; han har ingen Gudsbevidsthed uden gjennem det Almene. Den Troende staar i et umiddelbart Forhold til Gud; han har en direkte Gudsbevidsthed, saaledes som Abraham, til hvem Gud talede og sagde. Gud talede ikke til Abraham gjennem det Almenes Organer, de bestaaende Institutioner. Ogsaa til Grækerne talede Guden, men gjennem Oraklet. Oraklet blev derfor hos Grækeren hans Gudsbevidstheds Melleminstans. Og Oraklet havde det Ethiskes almengyldige Stilling i den græske Folkebevidsthed. Men til Abraham talede Gud uformidlet. Guds Tale til Abraham var ikke „publici juris“, men „et Privatissimum“¹⁾). Derfor er ogsaa hans Guds-Forhold et rent umiddelbart, aldeles uformidlet, et direkte.

Men kan da ikke Enhver komme i dette Troens Forhold til Gud? Jo, Livsinderlighed er det for alle Mennesker fælles, ethvert Menneske kan faa enhver selv den hejeste Livsinderlighed²⁾). Men om han har Troen, derpaa kan det Ethiske, eller hans Stilling til dette, gjøre Prøve³⁾). Af et saadant umiddelbart Forhold fra Guds Side til Mennesket følger nemlig et tilsvarende lige umiddelbart Forhold fra Menneskets til Gud. I Gud har et saadant Menneske sin Ethik, ikke i Ethiken. Fordrer Gud af ham, at han skal bryde

¹⁾ Frygt og Bæven p. 99. ²⁾ ibid p. 69. Referatet p. 39.

³⁾ Ogsaa i denne Forstand kunde man kalde det Ethiske „Prøvelsen“, det som sætter Prøve paa, om han er en Troende, eller tilhører en ringere Grad.

Ethiken, saa gjer han det. Han er løftet ud af hele Immannensens Liv. Men dog er Ethiken det for Alle Gjældende. Og Ethiken vender sig med hele sit Krav mod ham, idet han vil til at overtræde den. Her bryder den Frygt og Bæven frem, som er uadskillelig fra Troen og er dens sikre Mærke. Under Frygt og Bæven fødes Troen, og Frygt og Bæven er dens blivende Vogter, der adskiller Troens Handling fra Forbrydelsen. Guds-Forholdet er et umiddelbart, men dog et indre Faktum, og tilmed et særskilt Faktum i dette ene Menneskes Indre, ikke et Faktum, der tillige er i Andres Indre. Det Almene er ogsaa, som tilhørende Aandens Verden, et indre Faktum. Men det er fælles for Alle. Ikke saaledes dette; det er kun i denne Enkelte. Og forsaavidt som det er i mange Enkelte, nemlig i alle de Troende, saa er det ikke, som det Almene, et Fællesfaktum, der binder dem sammen, men i hver af dem et særskilt Faktum, der isolerer dem hver især til det umiddelbare Guds-Forhold. Om Gud virkelig har sagt dette til Abraham, at han skal ofre Ham sin Søn, det ved Abraham kun af sit eget Indre, og ikke en eneste af alle de Troende kan give Abraham nogen Vejledning herom, saalidt som Abraham kan vejlede Nogen om Troens Fordring i ham. Troen isolerer Mennesket med Gud og holder ham isoleret, med det Ethiske mod sig. Og derpaa kan et Menneske kjende, om han er Troende, derpaa, om han har omfattet det Ethiske som det Alment-Gyldige, med sin Sjæls hele Inderlighed; om det er hans eneste Ønske og Stræben at opfylde det Almene, men Gud fordrer af ham, at han skal handle anderledes.

Den Troende staar derfor som den Enkelte mod det Almene, ikke som Æsthetikeren som den Enkelte under det Almene, der er stærkere end han, men over det Almene, ved Forfærdelsen over at maatte overtræde det, ikke at turde opfylde, stærkere end det Almene. Den Troende indtager en

exceptionel eller en „irregulær“ Stilling, som gaar ud over det Almene. Heri ligger hans Livs Absurditet. Det hviler paa et Bevidstheds-Faktum, der har brutt med det Almene, hvert Øjeblik kan faa det Almene mod sig. Men kun det Almene er kommensurabelt for Forstanden. Den Troendes Liv hviler derfor paa et indre Faktum, som Forstanden aldrig kan naa. Hvorledes skulde Forstanden kunne formidle, at Gud overspringer sit eget Væsens Love for at træde i et umiddelbart Forhold til et enkelt Menneske og fordre af ham, at han skal overtræde disse? Hvorledes skulde Forstanden kunne formidle, at Gud udtager et enkelt Menneske af Slægtens Vilkaar og opretter et Privatforhold mellem Sig og ham af den Beskaffenhed, at hans Vilkaar som Led i det menneskelige Samfund ophæves. Forstanden kan ikke formidle andet, end at Loven, det Almene staar over hver Enkelt, at hver Enkelt er i sin Ret, kun forsaavidt han i sit Liv og sin Færd realiserer det Almene. Derfor staar den Troende i samme Øjeblik med baade det Almene og med hele den menneskelige, ogsaa sin egen Forstand mod sig. Han er Troende kun ved at gaa fra Forstanden. Hans exceptionelle Stilling, hans umiddelbare Guds-Forhold er en Absurditet. Troen er i Kraft af det Absurde, den er et „Paradox“.

Dette Troeslivets Paradoxitet viser sig ogsaa i en anden Retning, der ligeledes i Frygt og Bæven er stærkt betonet. Derved at Gud har stillet den Troende i et Forhold til Sig, der er aldeles uformidlet af det Almene, staar han ogsaa til Livet, eller til Virkeligheden udenom ham, i en Stilling, der er ligesaa uformidlet af den gjældende Lovmæssighed. Guden Almægtige er hans Ven. Han, som har Magten til at hæve ham ud over det Almene, hvor hans Forstand forlader ham, Han har og Magten i Endelighedernes Verden til mod hans Forstand at give og gjøre, hvad det skal være. Derfor kan Abraham vente at faa Isaak tilbage fra Døden, endog

Døde ikke skulle all mangfoldige. Ab ud over Jordens I dem med fra Forst Forstand at for Gu videre en ind i For Standpunkt med forli Timeligh

Saaled som psy velse. A ikke Troe

Her punkt. I (derfra B ser Ethik standen i religiøse I og skal d Almene, ved at be Paradigma for Alle, være ved Almene, o

Døde ikke bruge at opstaa. Thi Gud har talt, at i Isaak skulle alle Jordens Slægter velsignes og Abrahams Sæd vorde mangfoldig som Havets Sand. Og for Gud ere alle Ting mulige. Abraham ofrede Gud sin Forstand, da han i Troen gik ud over det Almene. Nu skjænker Gud ham i Troen alle Jordens Herligheder syvfold skjonne, thi i Troen besidder han dem med salig Tryghed uden Bekymring; denne kommer kun fra Forstanden. Men da han blev Troende, afdøde han fra Forstanden. Troen ejer Timeligheden i Kraft af det Absurde, at for Gud er alting muligt. Skulde man nu kunne komme videre end til Troen? Filosofiens næste Skridt blev atter ind i Forstanden. Men det var at falde ned igjen i det Standpunkt, hvorpaa man var, før man blev Troende, og dermed forlise baade Guds-Forholdet og den trygge Besiddelse af Timeligheden.

Saaledes er Troen beskrevet; vi tilfeje kun, det er Troen som psychologisk Fænomen, det er ikke dens Tilbivelse. Abraham er Troende i Frygt og Bæven, han vorder ikke Troende.

Her er den højere Inderlighed end det ethiske Standpunkt. Inderligheden er opnaaet ved den Frygt og Bæven (derfra Bogens Titel), som fremkaldes, idet den Troende rejser Ethikens Anklage mod sig, og idet han forlades af Forstanden i samme Øjeblik, han gaar udenfor det Almene. „Det religiøse Paradigma“ viser sig at være „Irregulariteten og skal dog være Paradigmet; det udtrykker ikke det Almene, men det Enkelte (det Partikulære, som f. Ex. ved at beraabe sig paa Syner, Drømme), og skal dog være Paradigma. Men at være Paradigma er jo netop at være for Alle, men være Forbillede for Alle kan man jo dog kun være ved at være det, som Alle er eller skulle være d. e. det Almene, og dog er det religiøse Paradigma lige det Modsatte“¹).

¹) Uv. Efterskr. p. 193.

Om Bogens Anlæg er endnu dette korteligt at bemærke: Den er en Andens, Johannes de silentio's, Reflexioner om Troen. Og Johannes de silentio er ikke Troende; han ligger i Immanensen, men dog saaledes, at den Religiøsitet, der hører Immanensen til, den forstaar han. Han har Liv fælles med Enten-Eller og 18 opbyggelige Taler. Fra dette Standpunkt er det nu Troen sees. Det er ikke den Troende, der taler om sig selv, men Immanensen der ser paa en Troende og altsaa fremstiller hans Forskjellighed fra sig; skildrer, hvorledes Troeslivet tager sig ud i dens Øjne, ud fra dens Forudsætninger. At Kierkegaard benyttede denne Fremgangsmaade, var ganske i Overensstemmelse med hans Plan. Først gjøres Afstanden bemærklig mellem de andre Livsstadier og det Christelige, førend dette selv kan følge i positiv Fremstilling. Efter Bogens hele Anlæg og Stilling i Forfattervirksomheden have vi i den Troen bestemt i dens Forskjellighed fra Immanensens Religiøsitet. Immanensens Religiøsitet kulminerer i den uendelige Resignation: for Kjærligheden til Gud, som et Menneske vinder i sin evige Bevidsthed, ofrer han Alt, den hele Timelighed, forvisset om at Gud i sit Samfund, i hans Bevidsthed om den Eviges Kjærlighed, vil give ham fuld Erstatning. Immanensens Religiøsitet ofrer Timeligheden for Evigheden. Ligesaa hvor det gjælder Troens Stilling til det Ethiske. Immanensen kjender ogsaa en Overtrædelse af ethiske Fordringer, men indenfor det Ethiske selv, fordret af dette. Heri er det den tragiske Helt forsegges. Men dette er ogsaa Timelighedens Højeste, saalangt kan den følge og forstaa. Videre ikke. Derfor er Immanensen overalt af Johannes de silentio gjort til Udgangspunktet, den uendelige Resignation, hvor det gjaldt at belyse Troens Forhold til det Ethiske. Og seet i denne Belysning er det, at Troen i „Frygt og Bæven“ viser sig som et „Paradox“, og Troen at være i Kraft af det Absurde.

Hvad der nu i „Frygt og Bæven“ var naaet, udtrykker Uvidenskabeligt Efterskrift med disse Ord, hvormed det Religiøse i strengere Forstand er karakteriseret¹): „Det Ethiske er Anfægtelsen, Guds-Forholdet blevet til; den ethiske Fortvivlelses Immanens brudt; Springet sat; det Absurde Notifikationen“.

Gjentagelsen.

Kierkegaard var altsaa naaet til det Religiøse. Imidlertid ønskede han at sikre sig, at hvad han havde naaet ogsaa virkelig var blevet forstaaet, og fremstillede Troen derfor igjen i det næste lille Skrift „Gjentagelsen, et Forsøg i den eksperimenterende Psychologi af Constantin Constantius“, 1843. Her sees Sagen fra en anden Side end i Frygt og Bæven, ligesom Bevægelsen beriges med et Par Begreber, hvoraf det ene slet ikke, det andet utilstrækkelig var udhævet tidligere. Læserens Evne til at gjenkjende Bevægelsen i den forandrede Skikkelse var da hans Bevis paa, hvorvidt han havde forstaaet Troeslivet saaledes, som det var fremstillet i Frygt og Bæven. Den Kategori, hvormed Udviklingen i denne Bog beriges, er den, som har givet den sin Titel: Gjentagelsen; den Kategori, der nærmere blyses, er Prævelsen.

Constantin Constantius har, fortæller han, i længere Tid beskjæftiget sig „med det Problem, om en Gjentagelse er mulig, og hvilken Betydning den har, om en Ting vinder eller taber ved at gjentages“. „Man sige hvad man vil om dette Problem, det vil komme til at spille en vigtig Rolle i den nyere Filosofi; thi Gjentagelsen er et afgjørende Udtryk for, hvad „Erindring“ var hos Grækerne. Som da disse lærte, at al Erkjenden er en Erindren, saaledes vil den nye Filosofi lære, at hele Livet er en Gjentagelse“. „Gjentagelse og Erindring er den samme Bevægelse, kun i modsat

¹) p. 196.

Retning; thi hvad der erindres, gjentages baglæns; hvorimod den egentlige Gjentagelse erindres forlæns. Derfor gør Gjentagelsen, hvis den er mulig, et Menneske lykkeligt; medens Erindringen gør ham ulykkelig“. „Haabet er en dejlig Pige, der smutter bort mellem Hænderne; Erindringen er en skøn gammel Kone, som man aldrig er tjent med i Øjeblikket; Gjentagelsen er en elsket Hustru, man aldrig bliver kjed af; thi det er kun det Nye, man bliver kjed af. Det Gamle bliver man aldrig kjed af, og naar man har det for sig, bliver man lykkelig; og kun den bliver ret lykkelig, der ikke bedrager sig selv i den Indbildung, at Gjentagelsen skulde være noget Nyt; thi da bliver man kjed af den. Der hører Ungdom til at haabe, Ungdom til at erindre; men der hører Mod til at ville Gjentagelsen. Den, der blot vil haabe, han er fejg; den, der blot vil erindre, han er vellystig; men den, der vil Gjentagelsen, han er en Mand. Og jo fyndigere han har vidst at gjøre sig den klar, desto dybere Menneske er han. Men den, der ikke fatter, at Livet er en Gjentagelse, og at dette er Livets Skønhed, han har demt sig selv og fortjener ikke bedre end, hvad der og vil hænde ham, at omkomme; thi Haabet er en vinkende Frugt, der ikke mætter, Erindringen er en kummerlig Tærepenge, der ikke mætter; men Gjentagelsen er det daglige Brød, der mætter med Velsignelse. Naar man har omsejlet Tilværelsen, da skal det vise sig, om man har Mod til at forstaa, at Livet er en Gjentagelse, og Lyst til at glæde sig til den. Den, der ikke har omsejlet Livet, før han begyndte at leve, han kommer aldrig til at leve; den der omsejlede det, men blev mæt, han havde en daarlig Konstitution; den, der valgte Gjentagelsen, han lever. Han render ikke som en Dreng efter Sommerfugle, eller staar paa Tærne for at kige efter Verdens Herligheder; thi han kjender dem. Han sidder heller ej som en gammel Kone og spinder paa Erindringens Rok; men hangaard rolig sin

Gang, glad ved Gjentagelsen. Ja, hvis der ingen Gjentagelse var, hvad var ogsaa Livet? Hvo kunde ønske at være en Tavle, paa hvilken Tiden skrev hvert Øjeblik en ny Skrift, eller et Mindeskrift om det Forbigangne? Hvo kunde ønske at lade sig bevæge af alt det Flygtige, det Nye, der altid nyt blødagtig forlyster Sjælen“. „Gjentagelsen, den er Virkelig-heden og Tilværelsens Alvor. Den, der vil Gjentagelsen, han er modnet i Alvor“¹⁾.

„Gjentagelsen er den nye Kategori, som skal opdages“. Den er det egentlig, „man af en Fejltagelse har kaldt Mediationen“. Det bliver i vore Dage ikke forklaret, hvorledes Mediationen fremkommer, om den resulterer af de tvende Momenters Bevægelse, og i hvilken Forstand den da allerede er indeholdt i disse, eller om den er noget Nyt, der træder til, og da hvorledes“. „Gjentagelsens Dialektik derimod er let; thi det, der gjentages, har været; ellers kunde det ikke gjentages. Men netop det, at det har været, gør Gjentagelsen til det Nye. Naar Grækerne sagde, at al Erkjenden er Erindren, saa sagde de, hele Tilværelsen, som er til, har været til. Naar man siger, at Livet er en Gjentagelse, saa siger man: Tilværelsen, som har været til, bliver nu til. Naar man ikke har Erindringens eller Gjentagelsens Kategori, saa opleser hele Livet sig i en tom og indholdslos Larmen. Erindringen er den ethniske Livsbetrægtnings, Gjentagelsen den moderne. Gjentagelsen er Metafysikens Interesse, og tillige den Interesse, paa hvilken Metafysiken strander. Gjentagelsen er Løsnet i enhver ethisk Anskuelse, Gjentagelsen er conditio sine qua non for ethvert dogmatisk Problem“²⁾.

Dette er Gjentagelsens Betydning, hvis den er. Er den da? Dette er det næste Spørgsmaal.

Constantin lærte et ungts Menneske at kjende, der blev

¹⁾ Gjentagelsen p. 3—7. ²⁾ p. 33. 34.

forelsket. Men hans digteriske Natur foranledigede ham til at erindre sin Forelskelse istedetfor at hvile i dens Virkelighed. Strax fra først af var det ikke Pigen virkelige Person, der havde nogen Betydning for ham, men blot Erindringen af Kjærlighedens Sødhed. Pigen selv maatte blive og blev ham ogsaa meget hastig til en Byrde, ikke fordi han elskede nogen Anden, men fordi han ikke kunde elske hende, men blot erindre sin Elskov. Han blev ulykkelig ved sit Forhold til hende, og det viste sig meget snart at være en Umulighed for ham at „realisere“ sin Kjærlighed til hende i Ægteskab. Forholdet maatte brydes. Constantin foreslaar ham at gjøre dette systematisk, saa at hun gjøres ærkekjed af ham, anser ham for en Trolös, hvorved hun vilde blive indvortes fri igjen. Det unge Menneske havde da vist sig hejmodig mod hende ved paa den ene Side ikke at gjøre hende ulykkelig ved at binde hende i Ægteskab til sig, paa den anden Side gjennem den indre Frigjørelse at gjengive hende lykkelig til Livet¹⁾.

Det unge Menneske ser sig imidlertid ikke i stand til at efterleve en saadan Plan og vælger istedet at flygte. En Dag er han pludselig forsvundet. Han faar imidlertid ikke Ro; hendes Billede forfølger ham. Det er ikke hendes Elskværdighed, han angrer at have forsaget; det er hendes ethiske Fæt paa ham, der ikke under ham Fred. Han har brudt det Løfte, han gav hende, han har „forstyrret hendes Liv“²⁾. Han anklager sig selv som skyldig; thi han har gjort Uret mod hende. Og dog kan han igjen ikke erkjende, at han er skyldig. Thi han kan jo ikke leve i Ægteskab med et virkelig Menneske; dertil er hans Natur for digterisk anlagt. Og er det ham selv, der har givet sig denne Natur? Her er hans

¹⁾ p. 22—28. ²⁾ p. 88.

Liv standset op¹⁾); hvem skal hjælpe ham ud af denne forfærdelige Kollision: Er han skyldig? Ethiken svarer Ja. Er han da virkelig skyldig? Der er en Stemme i hans Indre, som Ethiken ikke kan bringe til Taushed, der svarer Nej.

Constantin kan ikke hjælpe ham. Alle dybere Bevægelser ere hans „Natur imod“²⁾. Han er lagttager, forholder sig rent psychologisk iagttagende til enhver Bevægelse, der ligger ud over det Æsthetiske. Det i strengere Forstand Aandens Liv har ingen anden Interesse for ham end den, at „Ideen er i Bevægelse“ deri. Han har derfor ogsaa ganske konsekvent søgt efter Gjentagelsen i det Udvortes; han har foretaget en Rejse til Berlin, hvor han tidligere havde været, forat se, om en Gjentagelse var mulig. Og da han der ikke finder den, men erkjender Gjentagelsens Umulighed i den udvortes Verden, eller rettere sagt ved Hjælp af den udvortes Verden, saa fortrivler han om, at den overhovedet er mulig³⁾. Han indser med en lagttagers hele Klarhed, at det er en Gjentagelse, det unge Menneske nu har Behov af. Men han kan ikke raade ham. Det unge Menneske er viklet ind i en Kollision, hvor det Ethiske opræder som Anklager. Skal Noget her kunne hjælpe ham og hjælpe ham frem til Gjentagelsen, da maa det være det Religiøse. Men her faar det unge Menneske selv se til.

I sit Hjertes Nød tager han sin Tilflugt i Hjob, som sin Lærermester. Ogsaa Hjob var en plaget Mand, forsøgt i Livets Nød som han selv. Tilværelsen rejste sig mod Hjob og sonderslog med et Slag Alt, hvori han havde sin Lykke paa Jorden. Herren lagde sin Haand paa ham og gjorde ham elendigere end den Usleste i Landet. Da gjorde Hjob den uendelige Resignations Bevægelse: Herren gav, Herren tog,

¹⁾ Hvor fuldstændig hans Liv var standset, ja næsten brudt i denne Kollision leverer Brevet p. 94 flg. et talende Bevis paa. ²⁾ p. 92
³⁾ p. 36—80.

Herrens Nayn være lovet. Men nu traadte Vännerne til og forklarede Ulykkerne som Straf fra den krænkede Gud og opfordrede Hjob til Bod og Syndernes Bekjendelse. Og hvad Vännerne sagde, det var hvad hele Samtiden forstod paa samme Maade, hvad Hjobs egen Bevidsthed, forsaavidt den var i Kontinuitet med hans egen Slægt og eget Folk, maatte forklare ligesaa. Men i hans Indre lød der en Stemme mægtigere end Alt, der paastod, at Hjob ikke var skyldig, at det ikke var som Straf for hans Synder, Gud lagde sin tunge Haand paa ham. Det var den samme Kollision, Hjob var stedt i som det unge Menneske. De havde begge det Almene mod sig. Men der var i dem begge en indre Røst, der hævede sig mod det Almene og ikke kunde underkaste sig dets Dom.

Derfor klamrer det unge Menneske sig om Hjob som om sin Læremester i sin Sjæls Nød. Det Store i Hjob er ikke dette, siger han, at han gjorde den uendelige Resignations Bevægelse, hans Betydning er, at Grænsestridighederne til Troen i ham ere udkjæmpede, at hin uhyre Opstand af Lidenskabens vilde, stridslystne Kræfter her er fremstillet. Derfor beroliger Hjob ikke som en Troeshelt, men han lindrer midlertidig Hjob er ligesom det hele indholdsrike Indlæg fra Menneskets Side i den store Sag mellem Gud og Hjob, og som ender med, at det Hele var en Prøvelse¹⁾.

Thi hvad er Prøvelse? „Videnskaben afhandler og forklarer jo Tilværelsen, og i Tilværelsen Menneskets Forhold til Gud. Hvilken Videnskab er nu af den Beskaffenhed, at den har Plads for et Forhold, der er bestemt som Prøvelse, hvilken, uendelig tænkt, slet ikke er til, men kun er for Individet? En saadan Videnskab existerer ikke, og kan umulig existere. Hertil kommer, hvorledes faar et Individ at vide,

¹⁾ p. 127.

at det er en Prøvelse“? „Først maa jo Begivenheden klares ud af de kosmiske Forhold og faa en religiøs Daab og et religiøst Navn, saa skal man fremstille sig for Ethiken til Visitation, og saa kommer Udtrykket: Prøvelse“. I Tiden fører enhver Forklaring mulig, „og Lidenskabens Hvirvel er lessiven“. „Den Kategori, Prøvelse, er derfor hverken æsthetisk, ethisk eller dogmatisk, den er aldeles transcendent“, den „er en midlertidig Kategori“. „Det er først en Viden om Prøvelsen, at den er Prøvelse, der vilde finde sin Plads i en Dogmatik. Men saasnart denne Viden er indtraadt, er Prøvelsens Elasticitet svækket, og Kategorien egentlig en anden. Denne Kategorie er absolut transcendent og sætter Mennesket i et rent personligt Modsætningsforhold til Gud, i et saadant Forhold, at han ikke kan lade sig nøje med nogen Forklaring paa anden Haand“. Den, der har en udviklet Forestilling om, hvilke Verdensforholdene ere, og det Almenes Betydning for disse, „han har en saare lang Omvej, inden han naar den“. „Dette er Tilfældet med Hjob“; „han er ikke Troens Helt, han føder „Prøvelsens“ Kategori med uhyre Smerter, fordi hans Verdensbevidsthed er saa udviklet, at han ikke har den i barnlig Umiddelbarhed“¹⁾.

Det var altsaa en Prøvelse, og ikke Skyld, hvori Hjobs Ulykker havde sin Grund. Hvorledes vandt Hjob frem til den Forklaring? Ved Gud selv, der gav ham den, idet Gud gav Hjob Ret ligeoverfor Vännerne, det Almene, Uret kun deri, at han havde villet gaa i Rette med Ham Selv. Altsaa Forklaringen, der frelste Hjob, kom ved en umiddelbar Akt af Gud, der har det Almene mod sig, saavel Tanken som den ethiske Bevidsthed. Forklaringen kom, da Hjob havde arbejdet sig frem til Paradoxet, til Troen, der er i Kraft af det Absurde, det umiddelbare Guds-Forhold. Hvo

¹⁾ p. 126—129.

kunde nu have tænkt denne Slutning? Og dog er ingenanden Slutning tænkelig, medens denne heller ikke er det. Naar Alt er gaaet istaa, naar Tanken standser, naar Sproget forstummer, naar Forklaringen vender fortvivlet hjem, da maa der et Tordenvejr til [Guds umiddelbare Tale til et Menneske]. Hvo kan forstaa dette? Og dog hvo kan udfinde noget *Andet*¹⁾.

Og hvad skede saa? „Herren og Hjob have forstaaet hinanden, de ere forsonede, Herrens Fortrolighed bor atter i Hjobs Pauluner som i fordums Dage“. „Hjob er velsignet og har faaet Alt dobbelt. — Det kalder man en Gjentagelse“.

Nu sad da det unge Menneske hen og ventede paa, at ogsaa over hans Hoved skulde bryde et Tordenvejr løs, der skulde forhjælpe ham til Gjentagelsen ved at gjøre ham skikket til Ægteskabet. Ogsaa han havde gjort den uendelige Resignations Bevægelse, idet han ofrede Gud Alt, der vilde gjøre ham uskikket til Ægteskabet²⁾. Imidlertid naar han ikke frem til den indre Bevidsthedsakt, der i Kraft af det Absurde sætter ham i det direkte Forhold til Gud, og dermed gjengiver ham til Livets Virkelighed. Det bliver et ydre Faktum, der giver ham tilbage til Livet, at Pigen gifter sig. Det unge Menneske opfatter dette som Højmodighed af hende, at hun har villet gjengive ham hans Frihed, og føler derfor ogsaa sig fri. Kollisionen, hvori han befandt sig, var hævet. Han „er atter sig selv“. „Den Splid, der var i mit Væsen, er hævet; jeg slutter mig atter sammen“. „Er der da ikke en Gjentagelse? Fik jeg ikke Alt dobbelt? Fik jeg mig ikke selv igjen, netop saaledes, at jeg dobbelt maatte føle Betydningen deraf? Og hvad er en Gjentagelse af jordisk Gods, der er ligegyldig mod Aandens Bestemmelse, i Sammenligning med en saadan Gjentagelse? Kun Børnene fik Hjob

¹⁾ p. 130. 131. ²⁾ p. 133.

ikke dobbelt, fordi et Menneskeliv ikke saaledes lader sig for-doble. Her er kun Aandens Gjentagelse mulig, om den end i Timeligheden aldrig bliver saa fuldkommen som i Evigheden, der er den sande Gjentagelse". Det unge Menneske er gjen-givet til Livet — men som Digter¹). —

Vi gjenfinde altsaa i „Gjentagelsen“ Bevægelsen fra „Frygt og Bæven“, Troen i Kraft af det Absurde. Men her bely-ses den noget anderledes, Indfatningen er en forskjellig og Belysningen bliver fuldstændigere derved, at vi her ikke saa meget se Troeshelten handle, som to Mennesker paa Vejen hen til Troen, hvoraf den ene naar frem, Hjob, den anden derimod ikke, det unge Menneske. Det er ikke det Heroiske eller for at bruge et korrekt Udtryk, det overmenneskelige Store i Troesheltens Liv, som her fremstilles; det gjorde Frygt og Bæven: Johannes de silentio studsede ved Abrahams over-menneskelige Adfærd. Her er det den lange Smertens og Li-delsens Vej, der fører til Troen. Vejengaard igjennem „Prøvelsen“. Guds Fordring til Abraham, at han skulde bringe Ham Isaak i Offer, var en Prøvelse; Guds haarde Slag over Hjob var en Prøvelse. Tungindet i det unge Menneske med hans digteriske Disposition blev for ham en Prøvelse. Det var ikke for at straffe Abraham; ikke for at straffe Hjob, ikke for at straffe det unge Menneske, Gud handlede saa med dem; det var for at prøve dem — om de vilde og kunde naa frem til det umiddelbare Forhold til Hæm og bevare det. Han prøver deres Lydighed mod Sig. Kun Abraham har sit Guds-Forhold i „barnlig Umiddelbarhed“; kun han forstaar derfor Gud strax; kun han har i barnlig Umiddelbarhed ofret Gud sin Forstand, kan derfor strax bringe Lydighedens Offer. Hjob²) forstaar ikke

¹⁾ p. 154. ²⁾ Jeg har forudsat, at det var Kierkegaards Mening, at Abraham er i Troen, Hjob kommer til Troen. Det er muligt, jeg heri tager fejl. Dette gjør dog Intet til Sagen for at belyse Prøvelsen.

Gud; han strider længe med Ham, inden han forstaar, hvad Guds Hensigt var; men da vinder han Fred og Glæde i det erhvervede Guds-Forhold. Det unge Menneske holder ikke ud i Striden, faar derfor intet Guds-Forhold, kun Digerens Ide-Forhold. Gud prøver Mennesket ved at lade det Almene: hans Samtid med dens Institutioner og Anskuelser, det Sædelige, Alt hvori hans Tanke og dybere Menneskebevidsthed slaar sine Rødder, hvorfra det aandelige Liv, han som Menneske i Slægten fører, suger sin Næring, — ved at lade dette Alt vende sig anklagende og hindrende imod ham. Det lægger det uhyre Ansvar paa ham, at han har brudt med, hvad der gjælder for alle Mennesker, hvad alt menneskeligt Samfund afhænger af. Og Mennesket tager selv dette uhyre Ansvar paa sig; thi han er enig med det Almene i, at det er ret, hvad det siger. Saa forfærdeligt er det, naar et Menneske prøves af Gud.

Prøvelse er derfor Overgangskategorien mellem Immanensens højeste Liv, mellem dens Guds frygt og Troen med dens Guds frygt. Naar et Menneske har naaet Troen, da forstaar han, at han blev prøvet. Men medens han bliver prøvet, da forstaar han ikke Gud, da forhverver han det underligste, det umiddelbare Guds-Forhold, og er han alt i det, faar han Anledning til at forhverve det paany i ny Underlighed. Prøvelsen staar Grænsevagten, og vogter paa, at den Troende ikke paany synker ned i Immanensen, og gaar Glip af det umiddelbare Guds-Forhold. Prøvelse er derfor ogsaa som en

Prøvelsens „Bevægelse“ er ganske den samme i Troen, som foran Troen, naar den dog ender i Troen. Det Samme, som er Vejen til Troen, er i Troen Vejen til ikke at falde ud af den, eller til Gjentagelsen af Troens „Bevægelse“ hos den Troende. Denne Omstændighed, Kierkegaards udelukkende Interesse for Problemets psychologiske Side, er maaske ogsaa Grunden til, at jeg ingen Ytring har fundet, som jeg med Bestemthed har kunnet anføre til Fordel for min i Texten givne Opsattelse af Abrahams og Hjobs Stilling til Troen.

hver Grænsekategori, en „midlertidig“ Kategori. Kun momentvis kommer et Menneske i Prøvelser; han har og kan ikke have sit Liv deri.

Prøvelsen er altsaa en Overgangskategori til det Religiøse. Det er altid Gud, fra hvem den udgaar. Dette hører den ligesaa væsentlig til, som at den bestaar deri, at man faar det Almene mod sig. I Prøvelsen river Gud Mennesket ud af Samfunds-Sammenhængen, isolerer ham ligeoverfor Sig, for nu at beholde ham i dette isolerede umiddelbare Forhold til Sig, om Han end ellers gjengiver hans Liv til det Almene. Den Prøvede vender atter tilbage til Livet og det Almene¹⁾. Den Religiøses Existens udsrykker derfor paa en og samme Tid det Almene, forsaavidt han lever i det og realiserer det, og det Exceptionelle, det Partikulære, idet han for Gud umiddelbart er den isolerede Enkelte, der vogter paa hvert et Vink fra Ham for at gjøre Hans Vilje, hvorledes den end maatte stille sig til det Almene. Han er beredt, naar det maatte behage Gud at prøve ham. Men det er fra Gud alene, Prøvelsen kan udgaa; kommer den andensteds fra, da er det Fristelse til Synd og ikke Prøvelse. Derfor kommer ogsaa Enhver, der forsøges i Prøvelsen, i et Forhold til Gud. Det vil nu bero paa, hvorledes han bestaar i Prøvelsen, hvad det bliver til med hans Guds-Forhold. Dette har „Gjentagelsen“ vist ved Prøvelsens forskjellige Udgang paa Hjob og det unge Menneske.

Indtil dette Punkt nemlig have vi ganske den samme Bevægelse saavel hos Hjob som det unge Menneske, den samme Bevægelse, vi allerede have hos Abraham. De prøves ved at faa det Almene imod sig; de tvinges til den religiøse Tausched. Thi saalidt som Sara skulde forstaet Abraham, saa-

¹⁾ Uvidensk. Efterskr. p. 199

lidt forstaa Vännerne Hjob¹), og skulde Pigen forstaaet det unge Menneske. Men nu skilles deres Veje. Abraham holdt ud i Lydigheden mod Gud, og spurgte ikke efter noget Menneske. Hjob holder ud og seger kun Herrens Forklaring. Det unge Menneske derimod spørger tillige efter den unge Pige og det Almenes Fordring til ham. Derfor vinder han heller ikke Guds Fortrolighed. Han vinder ikke det umiddelbare Forhold til Gud, hvori Gud hæver ham over det Almene. Og da Livet bringer ham den „Afgjørelse“, at Pigen har giftet sig, saa synker han atter ned i Immanensen. Her er hans Stilling vistnok ikke den samme som før. Han har i Prøvelsen været Gud nær. Og dette efterlader et uudsletteligt religiest Indtryk i hans Sjæl. Videre kommer han ikke. Skulde han have naaet Troen, da havde han ikke maattet spørge saa ængstelig efter den udvortes Virkelighed, om Pigen. Han maatte som Abraham og Hjob have seet ufravendt paa Gud, ubekymret om Pigen; da vilde ogsaa i hans Hjerte den guddommelige Tale have lydt, der havde lært ham at agte for Barneverk den udvortes Virkelighed, det Almenes Dom i Sammenligning med den Bevidsthed om Gud og Hans Vilje, som den havde formidlet²).

Prøvelsen er altsaa Vejen til det Religiøse, til Troen; men Troen resulterer ikke udenvidere af Prøvelsen, det afhænger af Individet. Kun da vinder et Menneske Troen, naar han i Prøvelsens Ild afdrer aldeles fra sit Sammenhæng med Tilværelsen. Han maa blive fuldkommen isoleret, aldeles den Enkelte for Gud, saa intet Sideblik binder ham paa, hvad der nu vil følge heraf i den ydre Verden enten for ham selv eller for Andre. Den Troende er efter sit Væsen Undtagel-

¹⁾ Hjob illustrerer Berettigelsen af Skultheden for den Religiøse (eller den, der føres frem til det Religiøse); Hjob taler virkelig, ja gjør sig megen Umage for at blive forstaaet — men aldeles forgjæves; han hidser kun Vännerne. ²⁾ Se Gjentagelsen p. 155.

sen; men heri maa han ogsaa saa fuldstændig finde sin Salighed, alene i det Forhold til Gud, som dette giver, at han kun har denne ene Pligt. Kan han ikke dette, da faar Prævelsen ikke fra Grunden af isoleret ham, og da naar han ikke Troen, om han end uundgaaeligt faar „et religiøst Anklang“. En Undtagelse kan da et saadant Menneske godt være, og det en „berettiget“¹⁾ Undtagelse. Men ikke enhver Undtagelse er en Troende. Det illustrerer det unge Menneske. „En Digter er i Regelen en Undtagelse“. Og sin Berettigelse viser han ved det Alvor, hvormed han optager det Almene i sit Væsen. Han vil jo ofre sin Digterexistens paa det Almene, maatte det blot lykkes ham at realisere det. Da absolverer Tilværelsen selv ham fra at realisere det (Pigens Ågteskab med en Anden). Han har stridt med det Almene, han har vundet sig tilbage fra det Almene som Undtagelsen. Han har tilkjæmpet sig sin Berettigelse som Undtagelse. Men en af „de egentlige aristokratiske Undtagelser, de religiøse Undtagelser“²⁾, blev han ikke.

Allerede i „Frygt og Bæven“ var hentydet til, hvilken Livsinderlighed („Lidenskab“) der var i Troen. Gjentagelsen har ved sine Skildringer endnu mere levende illustreret dette, idet vi se, i hvor høj en Grad et Menneske maa fordybe sig i sig selv, førend han naar frem til at existere blot som berettiget Undtagelse, og endnu langt mere, førend han bliver Troende. Saaledes har „Gjentagelsen“ ved at lade Prævelsens Kategori træde tydelig frem, gjentaget og suppleret Troen i „Frygt og Bæven“.

Bogens Betydning ligger imidlertid ligesaa meget i den Styrke, hvormed den har udhævet Gjentagelsens Kategori. Hvad er Gjentagelsen? Gjentagelsen er Aandens Maade at existere som Aand paa. Mennesket begynder som Na-

) Gjentagelsen p. 149. *) ibid p. 151.

tur; hans Opgave er at ende som Aand i sin Maade at leve paa. Dette naes fuldkommen vistnok ikke i denne Verden, først i Evigheden er det fuldkommen naaet¹⁾. Men Livets Opgave saavelsom dets Betydning er det at stræbe fra Natur-Existensen (Umiddelbarheden) til Aands-Existens (den nye Umiddelbarhed). Som Naturvæsen lever han hen efter Naturens Kræfters, hans Gavers og Tilbøjeligheders umiddelbare Tilskyndelse. Der er i hans Liv, om ikke i Aandens Forstand Kontinuitet, saa dog i umiddelbar Forstand et Sammenhæng, en Uafbrudthed, der er betinget af Naturkræfterne selv. Disse Kræfters Bestaaen og Virken er hans Livs uafbrudte Sammenhæng. Saalænge Kraften staar, staar ogsaa dens Virken. Og er Kraften opbrugt, saa fornyes den, hvis den fornyes, udenfra, ved en Virkning udenfra. Som Naturen selv er Gave, saa er og Kraftfornyelsen et ydre Faktum, der ikke staar i Menneskets egen Magt. Om det sker, om det ikke sker, er i Forhold til hans Personlighed en Tilfældighed. Paa den anden Side er Menneskets Natur, som al Natur, en Lovmæssighed underlagt, som gjør sig med Nødvendighed gjældende. Naturen har sine Omgange, hvor Sommer og Vinter, Dag og Nat, Regn og Solskin vexler med en af ham selv aldeles uafhængig Nødvendighed. Til det at leve som Naturvæsen svarer derfor paa den ene Side et Sammenhæng i Livet, der bestaar i, at Kraften virker, saalænge den er i Styrke nok til at kunne virke, paa den anden Side er Livet her helt Nødvendighedens Lov underlagt. Men Betingelserne for Kræfternes Bestaaen eller Fornyelse, de høre ligeledes Naturen, ikke Mennesket selv til. Og med den samme urokkelige Nødvendighed gjør disse sig gjældende, naar Loven byder. Mennesket kan Intet for eller fra. Nødvendigheden

1) „Gjentagelsen“, p. 142: „Evigheden er den sande Gjentagelse“. Smlg. ogsaa „Synspunktet for min Forfat. Virks“, p. 63: „Timeligheden er og bliver aldrig Aandens Element“.

udenfor Mennesket, hvilken han selv som Naturvæsen er underlagt, er derfor, seet fra hans Synspunkt, Tilfældighed. Thi Nødvendighed er Tilfældighed, saasnart Forstanden ikke magter at erkjende den¹⁾). Dette er Menneskets Tilværelse som Naturvæsen.

Som Aand existerer han ganske anderledes. Her sees naturligvis ganske bort fra, at ogsaa Aanden som Skabning har sin Natur. Om denne gjælder, hvad der er sagt i det Foregaaende. Her forstaaes ved Aand, ligesom overalt hos Kierkegaard, det i Aanden, hvorved Mennesket er Personlighed, et selvbevidst og villende Jeg. Her er ingen uvilkaarlig Fortsættelse, fordi her ingen Naturkraft virker, men kun Viljen. Naturlivet har sin Bestaaen i Kraft af Skabning; Mennesket er i det i dybeste Forstand hvilende, nydende, om han end er nok saa virksom, Kræfterne udfolde sig. Handlende er han ikke. Som Aand er han lutter Handling. Idet Jeget med sin Vilje overtager Livet, er han handlende, hvert Øjeblik er en Handling, fordi det er en Viljeakt. Ikke blot hans Virksomhed er Handling, men selv hans Hvile, fordi den er baaret af hans Vilje. Medens han i Naturlivet end ikke i sin Virksomhed var handlende, fordi denne ikke var baaret af Vilje (i dybere Forstand), saaledes er i Aandslivet selv Hvilen og Nydelsen Handling, fordi den hele Tilværelse hviler paa Vilje. Den Kontinuitet, som i Aandslivet skal frem-

¹⁾ Det indsees da let, med hvilken Ret vi (Ny Rekke I p. 286) lod Vilkaarlighed og Tilfældighed svare til hinanden. Tilfældighed er objektiv uerkjendt Nødvendighed, Vilkaarlighed er subjektiv uerkjendt Nødvendighed. Vilkaarlighedens Fødselssted er Naturtilskynderne. Disse ere som Natur Nødvendighedens Lov underlagte, kun erkjendes denne Lovmæssighed ikke; de bryde for Forstanden uformodet, for Forstanden umotiveret frem ifra Menneskets Naturdyb, og kaldes nu Vilkaarlighed. Forskjellen mellem Vilkaarlighed og Frihed bestaaer derfor deri, at Vilkaarligheden træller en Lov udenfor Jeget, Friheden tjener en Lov, som udgaar fra Jeget, om end ikke efter sit Indhold, (hvor dette kommer fra, er en Ligegyldighed), men som Lov. Kfr. ibid p. 299. 303 fig.

bringes, er ikke umiddelbar, men fremkommer alene derved, at Viljen sætter den. Herved fremkommer ogsaa i dybeste Forstand Kontinuitet; thi det er Jegets eget Sammenhæng med sig selv, som fremkommer derved, at Jeget i Kraft af selvbevidst Vilje sætter sit Livs Udfoldelse som sin egen Gjerning. I det Øjeblik Viljen standser, fortsætter ikke Gjerningen sig saaledes som i Naturtilværelsen, hvor Kraften staar, men standser i samme Øjeblik: Den er kun ved i hvert Øjeblik paany at sættes af Viljen, netop fordi Aandens Liv er Handling. Men Viljen er Friheden. Medens Naturtilværelsen og Mennesket i denne ligger i Nødvendigheden med tilhørende Tilfældighed og Vilkaarlighed, er han i Aandslivet, d. e. saasnar og i samme Grad han lever som Aand, frigjort fra Nødvendigheden og oversat i Friheden. Her er ingen Tilfældighed eller Vilkaarlighed, men kun Væsentligt og Sandt; thi det er fra Jegets selvbevidste Vilje, at enhver Livsbevægelse udgaar. Alt kommer indenfra, Intet udenfra. Mennesket er ikke tvungen under et Centrum, som ligger udenfor ham. — Men hvorved er det nu, at Friheden danner den selvbevidste villede Kontinuitet istedetfor Naturens uvilkaarlige uafbrudte Fortsættelse? Det er ved Gjentagelsen. Gjentagelsen er netop den Viljens Akt, hvorved Livsbevægelsens indre Kontinuitet fremkommer. Dette sker jo derved, at den samme Bevægelse bliver. Men som Viljens Handling fortsætter den sig ikke umiddelbart, men kun derved at Viljen paany sætter den d. e. ved Gjentagelsen. Et Exempel kan oplyse dette. Forelskelse er en Naturkraft. Den hører Naturtilværelsen aldeles til i sin Eiendommelighed som Forelskelse. Det kan sees af dens Tilblivelse, af dens Bestaaen og af dens Fornyelse. Det er Synet, som kalder den frem, i ethvert Fald en Formidling, der gaar gjennem Sansen. Den er en Kraft, der staar, naar den er fremkaldt, aldeles uafhængig af Mennesket selv; den er ingen Handling, den er maaske nok me-

get virksom, men væsentlig er den nydende, den hviler i sin umiddelbare Tilværelse. Den kommer og den gaar uafhængig af Mennesket. Og skal den fornyses, da sker dette atter ikke indenfra ved en Handling af Mennesket selv, men sker ved Noget udenfra, efter udvortes Naturlove, der maaske kunne være ham bekjendte, men i ethvert Fald unddrage sig hans Herredømme. Kjærligheden derimod hører Aanden til. Den er Handling: den ene Aand giver sig selv i hele sin personlige Fylde hen til den anden. Kjærligheden kommer ikke uvilkaarlig paa et Menneske; hvad der kommer saaledes, er Forelskelse eller Forkjærlighed. Den staar ikke til en Tid, udtemmer sig og svinder bort, uforklarlig i sin Forsvinden som i sit Komme; den fornyses heller ej efter Love tilhørende den ydre Natur, ligeoverfor hvilke Mennesket tilsidst staar afmægtigt. Den er fra først af Aandens Gjerning. Den fødes i det Øjeblik, da Mennesket giver sig hen, den staar, saalænge Mennesket vedbliver at give sig hen; den fornyses derved, at Mennesket paany giver sig hen. Kjærligheden udgaar fra Viljen. I Kjærligheden lever Mennesket som Aand. Men Kjærligheden er ene til i Gjentagelsen.

Hvad er Inderlighed? Er Inderlighed den Styrke, den Voldsomhed, hvormed Naturkraften stormer paa? Da var Stormen Inderlighed, da var Rovdyrets glubende Hunger Inderlighed. Inderlighed er Viljens Udholdenhed i den samme Gjerning. Ikke er det Inderlighed, den Styrke, hvormed Forelskelsen formaar at udese sig i et Øjeblik. Men det er Inderlighed, at Kjærligheden ikke trættes i Aarenes Længde, men er den sidste Dag ligesaa stærk som den første, ja bevarer sig i Evighed. Hvad er Inderlighed? Gjentagelsen; Viljens Gjentagelse af sin egen Handling. Derpaa maales, hvad Inderlighed der er i et Liv, i hvor høj en Grad det formaar Gjentagelsen. Som Aand existerer Mennesket, naar hans Liv er gaaet over i hans Vilje; i Viljen er Livet selv Handling.

Og Livets Kontinuitet, hvorved det først bliver Liv, er Inderligheden, og Inderligheden fremkommer ved Gjentagelsen. Derfor heder det om Gjentagelsen, at først den, der har omsejlet Tilværelsen i dens Umiddelbarhed, kan begynde paa den. Saalænge Naturtilværelsens umiddelbare Herlighed lokker Sjælen, er den endnu ikke modnet til at overtage sit Liv under egne Auspicier. Umiddelbarheden maa først være hævet. Men dette ikke i hegelisk Forstand. Ogsaa hans Filosofi gaar ud paa at hæve Umiddelbarheden ved Hjælp af Mediationen. Men Mediationen er kun en logisk Bevægelse. I den er ingen Ophævelse af den Livsumiddelbarhed, hvormed begyndtes. Logiken er ingen *μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος*. Og det maatte det jo dog være, om der skulde fremkomme nogen Ophævelse af det givne Livesstadium. Gjentagelsen derimod, den sætter en hel ny Lives-Umiddelbarhed, Aandens Liv istedetfor Naturens Liv: „Se Alt er nyt“!). Men til at sætte Aandens Liv er først den moden, som ingen Baand binder til Naturen. „Den der vil Gjentagelsen, han er modnet i Alvor; thi Gjentagelsen er Livets Alvor“; det er Livets Alvor at ville Aandens Maade at føre Livet paa.

Gjentagelsens Forhold til de Livesstadier, der nu ere ferte frem for os, er kort sammenfattet Udtalelsen p. 51: „Gjentagelsen er Metafysikens Interesse“ o. s. v. Metafysik er den hegeliske Filosofi, fordi de personlige Interesser der slet ikke berøres, men den helt og holdent er bygget paa, at de overspringes. Saalænge Spørgsmaalet om ham selv ikke er vaagnet hos Mennesket, da kan den Filosofi staa ved Magt. Men ikke før vaagner Interessen for det personlige Liv og dets Opgaver, saa viser denne Filosofi sin Afmagt til endog blot at forstaa Spørgsmaalet og strander derfor paa denne Interesse. Men Spørgsmaalet om Gjentagelsen er netop

¹⁾ Begrebet Angst p. 10 Note.

vakt af Interessen for det personlige Liv. Saasnart det Personlige vaagner, gaar Metafysiken tilgrunde. Og Gjentagelsen er Personlighedens højeste Interesse; derfor strander den hegelske Filosofi paa den.

Det Ethiske, det afhænger af, at der er Gjentagelse. Det Ethiske er jo netop Frihedens Udførelse, at Mennesket lever i Kraft af sin egen Vilje under Ansvar for den allerhøjeste Magt. Var Gjentagelsen ikke, da var dette ikke blot en Umulighed i og for sig, men Ethikens Fordring til Mennesket lod sig ikke realisere. Fra Begyndelsen af var den jo ikke opfyldt. Og var Gjentagelsen af Livet en Umulighed, da vilde den ethiske Fordring forblive liggende over Mennesket som en bindende Magt; og han vilde aldrig kunne løses fra denne Gjældbundenhed. Enhver derfor, som har en ethisk Livsanskuelse, behøver Gjentagelsen, for at faa Livet saa at sige flot under Ethikens Fordring, for at faa denne til at blive i Ordets fulde Betydning en Opgave. Og endelig ligeoverfor Troens Videnskab, Dogmatiken, saa er Gjentagelsen conditio sine qua non for alle dens Problemer. Saalænge Gjentagelsen ikke er blevet til, er man endnu indenfor det naturlige Liv. Gjentagelsen bliver først til i og med Troen, og dermed er tillige først Dogmatikens Mulighed given. Saaledes afgrændser Gjentagelsen paa forskjellige Maader Gebeterne; disse kunne kjendes paa deres Stilling til den¹⁾.

„Erindringen er den ethniske Livsbetrægtning, Gjentagelsen den moderne“, medens Mediationen slet ikke naar Livet, men blot hører hjemme i Logiken. I Erindringen er Friheden ikke fedt; Aanden er ikke autonom. Den platoniske, eller som det hos Kierkegaard heder, Sokrates's Opfatelse af Livet som en Erindren af Præexistensen lægger hele Afgjørelsen igrunden før Livet begynder. Livet føres ikke

¹⁾ Begrebet Angst p. 11 Noten. Om Forholdet mellem Ethiken og Troen se videre i denne Bog.

efter en Selvbestemmelse af Jeget, som falder her i Tiden, men efter en Afgjørelse, der hører Præexistensen til, hvis man overhovedet tør bruge dette Udtryk Afgjørelse om en Afgjorthed, der ikke tilhører Aanden som selvbevidst Aand. Livet er indoptaget i evige Magter, med hvilke den staar i et uopløseligt Sammenhæng, uaf hvilket Aanden ikke formaar at sondre sig til individuel selvstændig Existens efter egen Selvbestemmelse og under eget Ansvar. Dette er den Livsbetrægtning, der ligger til Grund for Erindringen. Gjentagelsen derimod hviler paa den Betragtning, at Friheden er, og Aanden sætter selv Livet. I Erindringens Livsbetrægtning kulminerer det Ethniske; i Gjentagelsens den moderne. Derfor er Spergsmålet om Gjentagelsens Mulighed i Livet.

Dette belyser nu ogsaa „Gjentagelsen“, saavidt den fra sit Standpunkt kan det. Constantin Constantius søger Gjentagelsen, men søger den i det Udvortes. Det Udvortes skal for ham blive Midlet til Gjentagelsen af de tidligere Sjælens Bevægelser. Han befinder sig paa Æsthetikerens Standpunkt, for hvem Livets Betydning kulminerer i Nydelse. Han søger derfor Gjentagelsen i Nydelsens Fornyelse. Og da denne er afhængig af ydre Betingelser, søger han den ved at skaffe disse tilveje om muligt. Men Forsøget viser ham Umuligheden og dermed fortvivler han om Gjentagelsens Mulighed¹⁾. Derimod finde vi Gjentagelsen hos Hjøb og hos det unge

¹⁾ Uvidsk. Efterskr. p. 196. Begrebet Angst p. 11 Noten: „I Naturens Stære er Gjentagelsen i sin urokkede Nödvendighed. I Aandens Stære er Opgaven ikke at afvinde Gjentagelsen en Forandring og befinde sig nogenlunde vel under Gjentagelsen, som stod Aanden kun i et udvortes Forhold til Aandens Gjentagelse (ifølge hvilket Godt og Ondt veksle ligesom Sommer og Vinter); men Opgaven er at forvandle Gjentagelsen til noget Indvortes, til Frihedens egen Opgave, til dens højeste Interesse, om den virkelig, medens Alt veksler, kan realisere Gjentagelsen. Her fortvivler den endelige Aand. Dette har Constantin Constantius antydet ved selv at træde til Side og nu lade Gjentagelsen bryde frem i det unge Menneske i Kraft af det Religiøse“.

Menneske. Men begge disse ere hævede ud over Immanensen og ind i det Religiøse, og først efter dette er det Gjentagelsen indtræder. Men tillige se vi Gjentagelsen i egentligste Forstand blot at indtræde hos Hjob, medens det unge Menneske kun faar en Analogi til Gjentagelsen. Kun Hjob naar frem til Troen (Existensen i Kraft af det Absurde); det unge Menneske blev kun berørt af det Religiøse. Saaledes anskueliggjør det unge Menneske, at skal Gjentagelsen blive til, „maa det være en ny Umiddelbarhed, saa den selv er en Bevægelse i Kraft af det Absurde“¹⁾.

Hvad det imidlertid er, som sætter Troen istand til at realisere Gjentagelsen, træder ikke frem i Bogen, ligesaa lidt som Gjentagelsens Bevægelse kommer til syne hos Hjob eller det unge Menneske. Hvad det unge Menneske angaar, saa bestaar den deri, at han er gjengivet til det Liv, som han ene kunde leve, det digteriske, befriet fra det Almenes Anklage mod ham. Men det er noget Ydre. Hos Hjob bestaar den deri, at han faar Virkeligheden igjen, som han havde tabt; hos Abraham er det ligeledes Gjengivelsen af Isaak, Alt udvortes Ting, der staa ligesaa lidt i Aandens egen Magt, og ere ligesaa lidet Handling som Natur-Gaverne. Anderledes har imidlertid ikke denne Bog kunnet fremstille det. Gjentagelsen selv er den indre Akt, ved hvilken Mennesket med Aandens Friskhed stedse paany sætter den samme Handling. Den kan saaledes kun erkjendes og beskrives ud fra det Standpunkt, paa hvilket et Menneske realiserer, den d. e. fra den paradoxe Religiøsitetens Standpunkt. Paa dette Standpunkt staar ikke Constantin Constantius. Næst efter at lade os forstaa, hvori Gjentagelsen psychologisk bestaar, kan han ikke beskrive Kraften, ved hvilken den bliver mulig. Derimod kan han godt empirisk se, hvorledes det Menneskes Liv udvortes

¹⁾ Uv. Eft. I. c.

ser ud, i hvem Gjentagelsen er. Og et saadant Menneskes Stilling i Livet har han vist os i Hjob og det unge Menneske og kaldet dette Ydre med Gjentagelsens Navn, da denne jo er Aarsagen dertil. Ved Gjentagelsen er der foregaaet en Totalforandring i et Menneskes Stilling til den ydre Verden, den nemlig, som foregaar, idet Troen fødes i ham. Han besidder Endeligheden nu i Kraft af det Absurde og har saaledes faaet den tilbage efter at have tabt den i Prevelsen. Dette er kun en ydre Konsekvens af Gjentagelsen og er ogsaa fremstillet saaledes. Det er derfor at lægge vel Mærke til, at medens Hjob faar Alt dobbelt igjen, saa faar det unge Menneske, der ikke naaede frem til Gjentagelsen i egentlig Forstand, kun et forhejet Aandsliv, men det udvortes Livs tabte Ting faar han ikke igjen. Det maa imidlertid altid fastholdes, at denne udvortes Side ved Gjentagelsen aldeles ikke hører den selv til, men baade kan være og ikke være. Gjentagelsen selv er udelukkende en indre Akt, og kan være fuldstændig tilstede, uden at det Menneske faar nogen den Slags timelig Gjentagelse som Hjob og Abraham. Kun den Forandring i Stillingen til Timeligheden er væsentlig for den, i hvem Gjentagelsen er, at han har den Troendes Uafhængighed af den og dermed en fuldkommen Ro ligeoverfor den.

Dækker da Gjentagelsen og Troen hinanden? Hertil maa vel svares: Nej. Gjentagelsen hører Aandens indre Liv udelukkende til, er ligegyldig med det Ydre. Derfor bliver Gjentagelsens Stilling til Timeligheden ikke væsentlig forskjellig fra den „uendelige Resignations“, ikke som tilherte disse to samme Sfære, men blot af den Grund, at der i selve Gjentagelsen, der er en rent psychologisk Bevægelse, ikke ligger noget Hensyn til Timeligheden udenfor Viljen. Troen derimod ejer Timeligheden, vistnok ikke Timeligheden i og for sig, men Timeligheden forsaaavidt, som den er indesluttet i en Guds Forjættelse. Saaledes ejer Abrahams Tro Isaaks Levende-

gjørelse; fordi denne Tro laa indsluttet i Guds Forjættelse, at God i Isaak vilde skjænke Abraham Afkom. Troens Bevægelse er Fastholdelsen af Guds Forjættelse. Derfor er Timeligheden et væsentligt Led i Troen, saasnart Guds Forjættelse gjælder Timeligheden. Medens Gjentagelsen aldrig i og for sig kommer i et saa direkte Forhold til Timeligheden. Et andet er, at det Menneske, hvis Liv har naaet Gjentagelsen, tillige har Timeligheden saaledes, som Troen besidder den. Men det ligger da ikke deri, at dette Forhold til Timeligheden hører Gjentagelsen til, men deri, at han har maatte blive Troende først, førend han kunde naa Gjentagelsen.

Kierkegaard har altsaa i denne Bog vist, at Æsthetikeren Constantin Constantius ikke naar Gjentagelsen. Livet er for ham helt igjennem Gave d. e. Endelighed. Han formaar ikke at omsætte det til Handling. Det Æsthetiske er imidlertid kun den ene Side af det naturlige Liv, vi vil benytte Kierkegaards Navn paa det: Immanensen. Immanensen indslutter endnu det Ethiske med dets Religiøsitet, de atten opbyggelige Talers Religiøsitet. Deraf, at det æsthetiske Standpunkt fortivler om Gjentagelsen, følger ikke, at den overhovedet er Immanensen umulig. Kan da ikke det ethiske Standpunkt naa den? Herpaa har Bogen „Gjentagelsen“ intet Svar. Se vi hen til Overgangen fra det æsthetiske Standpunkt til det ethiske, saaledes som vi have erkjendt den i Enten-Eller og de 18 Taler, da maatte vi meget mere vente, at netop Ethiken realiserede den, at Gjentagelsen indtraadte, saasnart Mennesket var blevet Ethiker. Thi hvad er Gjentagelsen andet end Menneskets Existens ikke som Naturvæsen¹⁾, men som frit Væsen; og hvad var det ethiske Liv andet?

¹⁾ Smlg. hermed Udtalelserne om „Alvor“ i „Begrebet Angst“ p. 154—163.

Det Svar, som „Gjentagelsen“ her bliver skyldig, giver den næste Bog „Begrebet Angst“. Og Svaret er: ikke blot det Æsthetiske, men heller ikke den Religiøsitet, som hører Immanensen til, formaar at realisere Gjentagelsen — paa Grund af Synden.

Homiletiske Ströbemærkninger.

At

JULIUS BRUUN.

IV.

(Fortsættelse fra N. R. 1ste Bind S. 77 ff.)

Epiphaniastiden.

I de ældste Evangeliarier finde vi for flere Ugedage efter Fas-
ten Perikoper, ved hvilke hin, den østerlandske Kirkes Op-
fattelse af samme bliver videre udført f. Ex. Die prima post
Theoph. Mr. 1, 3—11, item alia post Theoph. Joh. 1, 29—
34, item alia Mt. 3, 1—17 &c., hvilke Afsnit alle omhandle
Jesu Daab ved Johannes. Epistelperikoper findes derimod
slet ikke; i de sildigere Fortegnelser, hvor saadanne forekomme,
er der en stor Forskjel mellem de valgte Afsnit. En anden
Forskjellighed, som jeg før har omtalt (IV S. 492 f.), Man-
gelen af Septuagesima, Sexagesima og Qvinqvagesima, i hvis
Sted Lektionarierne fra den Tid have 10 Epiphaniasendage,
synes tildels at antyde, at en Fremstilling af Jesu Liv har
været tilsigtet, dog vistnok med flere Uregelmæssigheder¹⁾.

¹⁾ Det kan muligt interessere at se det nærmere angivet, hvorfor jeg her efter Ranke: das kirchliche Perikopenystem anfører Lektionsordnenen:
Epiph. Jesu Tilbedelse af de Vise fra Østerland.

Dette giver sig især tilkjende derved, at saadanne Fortællinger ere forbigaaede, der handle om de Vantroes Opræden mod

Dom. I post. Epiph. Den tolvaarige Jesus i Templet.
Octava Epiph. Jesu Daab i Jordan.

Dom. II post. Epiph. Jesu første Under.

Item alia post. Theoph. Luk. 4, 14—23. Jesus lærer i Nazareth.

Fer. 4. (Onsdag) Mr. 1, 40—44. Helbreder en Spedalsk.

Fer. 6. (Fredag) Mr. 6, 1—5. Lærer i Nazareth, helbreder kun Faa.

Sabb. Luk. 4, 38—43. Helbreder i Kapernaum Petri Svigermoder og mange andre Syge.

Dom. III. Mt. 8, 1—13. Helbreder en Spedalsk og Hövedsmandens Dreng i Kapernaum.

Fer. 4. Mr. 3, 1—5. Helbreder paa Sabbathen et Menneske med en vissen Haand.

Fer. 6. Luk. 5, 12—15. Helbreder en Spedalsk.

Sabb. Mr. 4, 1—23. Træder i Skibet og lærer ved Lignelser (Lignelsen om Sædemanden).

Dom. IV. Mt. 8, 23—27. Stiller Stormen paa Havet.

Fer. 4. Mt. 9, 18—26. Helbreder den blodsottige Kvinde og opvækker Överstens Datter (Ev. paa 24 p. Trin.).

Fer. 6. Mr. 4, 24—34. Taler i Lignelser (om det voxende Korn og om Sennepskornet).

Sabb. Luk. 14, 7—15. Lignelse om Gjæsternes Sæde ved Bordet (Ev. paa 17 p. Trin.).

Dom. V. Mt. 13, 24—30. Lignelse om Klinten mellem Hveden.

Item alia. Mr. 5, 21—34. Helbreder paa Vejen til Jairi døende Datter en blodsottig Kvinde.

Fer. 6. Mr. 5, 1—19. Forløser en besat Gadarener.

Sabb. Luk. 7, 11—16. Opvækker Ynglingen i Nain (Ev. paa 16 p. Trin.).

Dom. VI. Mr. 6, 47—56. Vandrer paa Havet og helbreder mange Syge.

Fer. 6. Luk. 7, 36—47. Synderinden salver Jesu Fodder.

Sabb. Mr. 2, 14—17. Spiser med Toldere og Syndere, som han kalder til Bod.

Dom. VII. Mt. 12, 9—15. Helbreder paa Sabbathen et Menneske med en vissen Haand.

Fer. 4. Mr. 6, 34—46. Bespiser 5000 Mænd med fem Brød og to Fiske.

Fer. 6. Mt. 14, 15—21. Det samme Under.

Dom. VIII. Luk. 9, 1—6. Udsender de Tolv, at prædike Guds Rige og at helbrede de Syge.

Fer. 4. Mt. 15, 1—20. Vidner mod Farisæernes skinhellige Anordninger.

Fer. 6. Luk. 8, 22—39. Stiller Stormen paa Havet og forløser en besat Gadarener.

Christum, ligesom Perikoperne næsten alle ere afsluttede uden de i Texten forekommende Ord om, hvad Modstanderne i Anledning af den fortalte Begivenhed afhandle eller gjøre. At fremstille det voxende Had mod ham tilhørte nemlig den anden Halvdel af Qvadragesima. Tiden efter Epiphanias egne sig fortrinligt til at bringe Menigheden i Erindring Vidnesbyrdene om Herrens Magt, Kjærlighed og Visdom fra hans Embedes Begyndelse indtil Tiden for dens fulde Udfolden, og dertil ere unegtelig de valgte Lektionsstykker meget passende. Af Epistellektioner have vi som sagt ingen fra den ældste Tid: de findes kun for den afkortede Epiphaniastid paa Søndagene, medens af Ugelektioner kun 6 ere kritisk sikre. Med Hensyn til de første, Søndagsepistlerne, da have de forsaavidt en speciel Charakter, som de 4 første danne en Slags kontinuerende Læsning af et Stykke af Romerbrevet. Heraf følger, at de enkelte Afsnit ikke staa i umiddelbar Sammenhæng med Evangelieperikoperne, omend en Art middelbar Forening kan tænkes. Stedet Rom. 12, 1—21 samt 13, 8—10 indeholder nemlig en Del af de praktiske Felgeslutninger, som Apostelen grunder paa sine theoretiske Udviklinger, og gaar ud paa Formaninger til Menigheden om at vise sin Tro i Livet. Der er altsaa en Paralellisme mellem Epistel- og Evangelieperikoperne: medens disse fremstille Aabenbarelsen af Jesu guddommelige Liv i hans Gjerninger og Taler, saa have hine Aabenbarelsen af den christelige Tro i Livet til Gjenstand. Hvad Ugedagens Lektioner angaaer, da er der en: „Domine Deus meus honorificabo te“, der er sammensat af enkelte Vers, tagne af Esaias (Kap. 12. 35. 53); de øvrige ere:

Sabb. Mr. 7, 24—30. Frelser en syrophenicisk Kones Datter fra Djævelen.

Dom. IX. Mt. 22, 1—14. Kongesønnens Bryllup (Ev. 20 p. Trin.).

Dom. X. Mt. 15, 21—28. Frelser en kananeisk Qvindes Datter fra Djævelen (Ev. Reminiscere).

Rom. 3, 19—26 (Epistelen paa Søndagen efter Nytaar), Kol. 1, 25—28, 1 Tim. 4, 9—16, Rom. 5, 18—21, og 1 Kor. 1, 26—31, hvilke Steder ikke synes at staa i nogen Forbindelse med Søndagslektionerne, men derimod at være valgte med Hensyn til den ved Christi Læreembede begyndte store Forlesnings Gjerning i Almindelighed.

Første Søndag efter Hellig tre Konger.

Texter: Luk. 2, 42—52.

Rom. 12, 1—6.

Evangelieperikopen Luk. 2, 42—52. Paasken, πάσκη, Forbigaaen, Forskaanelse, immunitas, indulgentia. Israels Førstefødte skaanes, medens Morderengelen bortriver Ægypternes, Ex. 12, 27. Denne Forbigaaen har en tredobbelts Betydning. 1. Folkets Redning ud af Ægypten er den typiske Frelse. 2. Israels aandelige Ofring, der udtaltes ved at bestryge Dørstolperne med Lammets Blod: den typiske Betegnelse af Christi Død. 3. Den virkelige Forskaanelse af Israels Førstefødte ved Offeret: Typen paa det nye Liv, der fremgaar af Døden. Passa var en Takofferets, en Fredsofferets og et Frelsesofferets Fest; det sidste, Frelsesofferet, hviler paa Basis af et Forbandelsesoffer (Ægypternes Førstefødte) og et Sonoffer (Lammets Blod). Festen var altsaa en Besegling paa Frelsen fra Døden til Livet: et tredobbelts Forbillede paa Christus, der i sin Død er 1. Forbandelsesoffer, Cherem (χρεμ), Gal. 3, 13, formedelst Verdens Blindhed og Guds Dom, eller til Vækkelse for og til aandelig Dom over Verden. 2. Syndoffer (Chatah, χταπ), 2 Kor. 5, 21, til Verdens Forsoning. 3. Takoffer i det nye Liv, den uendelige Livsfylde, som han henter fra Døden. Christus er den sande Passa. — Paaskefesten hos Jøderne varede 7 Dage, regnet fra den 14de Nisan, og enhver Israelit var forpligtet til da at drage til Jerusalem, naar ikke uovervindelige Hindringer vare tilstede; kun Syge, Oldinger, Børn under 12 Aar og desuden Blinde, Døve og

Vanvittige blevet hjemme. I Begyndelsen af Nisan sendtes der Bud til alle Steder for at bringe Festen i Erindring. Den 12aarige Søn var „Lovens Søn“, der som saadan turde deltagte i Festen, og for Jesu Komme til Jerusalem var der nu ingen Grund mere at frygte; Archelaus var efter kun 10aarig Regjering af Augustus jaget i Landflygtighed. — Medrene vare vistnok ikke forpligtede til at reise, men at Maria gaar med ved hendes Søns første Festreise, tiltrænger vistnok ingen Forklaring eller Begrundelse. *In sovs ὁ παῖς*: Luk. betegner ham med Udtryk, hvori der ligger en vis Fremadskriden: *καρπὸς τῆς κοιλαῖς*, Livsens Frugt, 1, 42; *θρεφός*, infans 2, 12; *παιδίον*, puerulus v. 40, nu *παῖς* v. 43. *ανήρ* 24, 19 coll. Joh. 1, 30. „omnes ætatis gradus sanctificavit; senectus eum non decebat“ (B.) *ὑπεμεινέν*, Jesu dvælede, blev tilbage og visselig med Hensigt; ogsaa denne Begivenhed hører med til hans Gjerning: det er den eneste Gang, han træder frem i sin Barnealder, men uden denne Begivenhed vilde vi mangle en væsentlig Del i hans Livs Historie. De troede, at han var i Reiseselskabet, „deraf kunne vi se, at Jesus ikke paa anden Maade er blevet paapasset end alle andre Børn, der, især i den Alder, ofte lades ude af Syne“ (B.). „Tre Dage“ numerus mysticus; totidem dies mortuus a discipulis pro amissio habitus est. 24, 21. „Siddende i Tempellet“; sandsynligt i en af Forhallerne i Templets Forgaard, hvor Rabbinernes Skoler vare, og hvor Loven regelmæssigen forklaredes. Naar man har villet forklare Jesu Tilstedeværelse her ikke som en Lærlings, men mere som en disputerende Gjæsts, og derfor endog anført, at Lærlingerne, som bekjendt, „stode“, medens det om Herren heder, at han var „siddende“ — da modbevises dette tydeligst af, at han „baade hørte dem og spurte dem ad“. Et „disputerende“ Barn vilde ikke være blevet taalt i de Tider, hvor den Frihed, som nu er altformegnet i Mode, var ligesaa utænkt som utænkelig: den-

gang var Barnet Barn, af hvem det ligeoverfor Forældre og Lærere fordredes som ubetinget Pligt at fremtræde med og i hele Forholdet at vise Ærbedighed og Ydmyghed; men herimod strider det ikke i mindste Maade, at Lærerne saavelsom Alle, der herte ham „forundrede sig saare over hans Forstand og Gjensvar“. Sandheden og Simpelheden af den hele Fortælling er saa iøjnefaldende, at man for at agte den ikke behøver at sammenligne den med den apokryfiske Literatur, der som bekjendt i saa uendeligt Maal har bemægtiget sig Herrens Barndomshistorie. Her er der ikke Tale om et eneste Under, hvormed Begivenheden skal smykkes i dens enkelte Dele; Alt falder saa simpelt, dagligdags og ligefremt, saaat Enhver maa fele, at saa er det gaaet til; her er ikke en Teddelen Digtning. Og saa paa den anden Side: hvilket Under er ikke det Hele? hvor langt overgaar ikke Underet selv al menneskelig Tænkning? „I Christendommen overhovedet og i dens hellige Historie især gjelder ikke saameget hint den kolde Forstandsdannelses Valsprog: „nil mirari“, men snarere hint den sublimeste Forgjängers i Hedendommen: το θαυμασειν της φιλοσοφιας ἀρχη“ (Osiander). „Hvi gjorde du os saadant?“ egentlig „Hvi har du gjort os saaledes : ved denne Handlemaade? Ligeoverfor Forældrenes Bevægethed, Sorg, Frygt og Forundring træder Herrens uforanderlige og urokkelige Ro saameget mere afstikkende frem. Det er det første Ord af hans Mund, som her er os opbevaret, og hvor ganske udtaler det ikke Sandheden: Han vækker Forundring, men selv har han kun den, at man i det hele taget kunde falde paa at søger ham noget andetsteds end der, hvor han var. Naar hans jordiske Forældre og menneskelige Plejere overlade ham til sig selv, da er hans Sted og Gjerning Faderens. „Din Fader og jeg ledte efter Dig“: saaledes taler Maria efter de menneskelige Forhold; Herren svarer ved at minde om sine guddommelige: „min Faders“. Vil Maria hverken for

Barnet eller for Folket røre ved Omstændighederne med Joses Faderforhold, saa kjender Herren selv intet Hensyn til at fordelge sit Sønneforhold til Gud: saameget mere overraskende maatte det være for Maria, den Eneste, der her kunde forstaa ham, at here, at han var i fald Bevidsthed derom. Dette, det første Ord af Frelserens Mund, som er os opbevaret, betegner virkelig i en Hovedsum saavel hans Væsen som hans Gjerning; med dette sammenlign hans sidste Ord paa Korset Luk. 23, 46 og før sin Himmelfart Akt 1, 7. 8. Mt. 28, 18. ἐν τοις τού πατρος cfr. Joh. 16, 32. τα ιδια „Min Faders“, der har en ældre Ret til mig end I, og som jeg uden Eders Hjælp har tjent alt fra min spædeste Barndom. Derved erklærer han sig ogsaa som Templets Herre, ligesom han senere mere aabenbarligen erklærer det Samme. Joh. 2, 16. Mt. 21, 12. I Templet qva talis vil han for saavidt dvæle, som τα τού πατρος for hans Anskuelse koncentrerer sig deri for Øjeblikket. δει, det bør mig; deraf sees, at han ikke ved denne Dvælen i Templet har krænket Lydigheden, medens han dog paa en vis Maade ogsaa emanciperer sig fra dem: han drager Grændseskjellet mellem deres Myndighed og den himmelske Faders. Denne Frelserens Bekjendelse om sig selv er vigtig for Samtiden; ligesom tidligere fromme Jeder og frelsesegende Hyrder gave Vidnesbyrd om Jesusbarnet, saaledes vidner han nu først og uvilkaarligt om sig selv; det var et Fingerpeg for Jederne om, hvo han var, hvilket dog vist ikke er blevet ganske glemt. Den var vigtig for Fortiden: den er en Bekræftelse af Engelens Ord Luk. 1, 32; især for Maria maatte den være en Lysstraale, der minder hende om Bethlehems-Underret. Endelig er den vigtig for Fremtiden. Har nogensinde et Barneord været profetisk, saa var det dette Jesu Ord i Templet. Det er ligesom Programmet, Læsenet for Herrens hele tilkommende, jordiske og himmelske Liv. Hans Gudsbevidsthed, hans Lydighed, hans

Selvfornegtelse, hans Taler, saadanne som intet Menneske før ham har talt, Alt er her in nuce, for snart at skinne in luce. „De forstode det ikke“ nemlig dette Ords dybe Mening, denne Sondring mellem Forholdet til dem og til „hans Faders“. Maria og ogsaa Josef maatte vel ved i Erindringen at kalde tilbage, hvad der var passeret Julenatten i Bethlehem, have kunnet tænke sig saa nogenlunde til, hvad Meningen er; men 12 Aar havde vel ogsaa hos dem afbleget Indtrykket, og navnlig havde Barnets Forhold til dem i den Tid bragt dem til at betragte ham ganske som deres eget; det blot menneskelige Hjerteforhold mellem dem optog i sig ogsaa her det aandelige og ophøjede Hjerteforhold til ham, som Guds Søn. De 18 Aar, der forleb mellem denne Begivenhed og Herrens offentlige Fremtræden, vare ifølge hans visé Raad ganske unddraget Menneskenes Opmærksomhed; selv en Nathanael, der bor i Kana, kun 3 Timer fra Nazareth, havde Joh. 1, 46. Intet hørt om Josefs Søn. Udtrykket i Markus 6, 3 ὅτεντων synes medrette at maatte forstaaes derhen, at han hjalp sin Fader i Haandverket; om Familiens timelige Kaar er Intet os aabenbaret. „Han var dem underdanig“. „Frivillig, underbar er denne hans Underdanighed, hvem Alt er underdanigt; ogsaa før havde han været underdanig, men nu omtales det, da han synes nu at have kunnet unddrage sig derfra. En saadan Ære, som den, der nu timedes Jesu Forældre, er ikke engang vederfaret Englene (Bengel.). Josef nævnes efter denne Begivenhed ikke mere; almindeligvis antages han at være død kort Tid efter, og Jesus altsaa derefter at have følt „den Faderleses jordiske Vilkaar“. I Moderhjertet blev denne Tildragelse indskrevet med uudslettelige Træk; hvilken tro og indholdsrig Bog, fyldt med Vidnesbyrdene fra et saadant Barns daglige Liv og Udvikling, maa ikke Mariabrystet have indsluttet! „Jesus forfremmedes“ efter sin menneskelige Natur og dennes Visdom; det var en virkelig Forfremmelse deri, men langt ud

over det Maal, som det sædvanlige Menneske naar. „Ogsaa hos ham har Bevidstheden udviklet sig gennem Anelsens Stadium til den klare og bestemte Viden. Indholdet af denne Viden var fremfor alle Ting hans egen guddommelige Person, hvormed hans Udgang fra Faderen og hans Komme til Verden stod i den næjeste Forbindelse, saaledes at Udviklingen af hans Selvbevidsthed holdt lige Skridt med Udviklingen af hans Gudsbevidsthed og af hans Verdensbevidsthed, ja kun repræsenterede de forskjellige Sider af samme Gjenstand. Som objektiv Faktor i denne Udvikling vil det til ham sigtende og ham forudfremstillende Ord i den gammeltestamentlige Aabenbaring være at betegne. I Overensstemmelse hermed træder os et Udviklingspunkt af hans under Skriftordets Indvirking sig uddannende Bevidsthed imøde i det 12aarige Jesusbarn, saasom han, siddende i Templet mellem Lærerne, hørende og spørgende dem, bevidner sin Stand som Gudesonen“ (Philippi Glaubenslehre). „Med Udviklingen af Bevidstheden om hans gudmeaneskelige Person fulgte den om hans ham af Gud overdragne Gjerning saavel som den om hans Viljes Udvikling; thi eftersom han erkendte sin Opgave, ved lydig Opfyldelse af den guddommelige Vilje indtil Døden paa Korset at blive Menneskenes Forsoner, styrkedes ogsaa hans Vilje til glad at grieve og fuldburde sin Opgave efter den Trinfolge, hans Virksomhed og Lidelse gjennemgik indtil det sidste Maal. Hans Kald var nærmest at vise Lydighed og Troskab i de ringe Forhold, hvori han var stillet, saaledes som her i Underdanigheden under Forældrene“ (Den Samme). ήλικια — statura corporis cum annis (B). *χαρίτι*, gratia, favore ex dotibus animæ et corporis a gratia imprimis commendatur ætas tenerior. „For Gud“ smlgn. „Joh. 8, 29. „Den, som sendte mig, er med mig. Faderen har ikke ladet mig alene, thi jeg gør altid det, der er ham velbehageligt“. „For Menneskene“

Facilius irascitur mundus viris quam adolescentibus, nondum in munere publico versantibus (Bengel).

Homiletisk Anvendelse. Hovedpersonerne i denne Fortælling. 1. **Forældrene:** lydige under Loven; elskende Jesum, men dog skrøbelige i Troskab mod Herren, deraf tængstede, angrende og ved Jesum førtte tilbage til Ordet og den klarere Indsigts deri. 2. **Jesus:** den første Paskefest, det første Besøg i Templet, det første Ord af hans Mund, de to første Afsnit af hans Liv. Denne Festrejses Betydning. 1. For Jesum, Forældrene og Jøderne. 2. For Verden. 3. For os. **Forældre og Barn tilsammen for Herrens Ansigt.** 1. Paa Festen. 2. I Templet. 3. I Hjemmet. **Sorger og Glæder paa den jordiske Pilgrimsgang.** 1. Kun de, som ere grundede paa vort Forhold til Jesum, ere umiddelbare Befordrere af Livet i Gud. 2. Medens hine have sin Rod i vor syndefulde Natur, komme disse som Gaver fra Herrens Haand til vor Befæstelse og Forfremmelse i Alder, Visdom og Naade. 3. De tjene begge til, at vi bevare Ørdet dybt i vore Hjerter. **Jesu første Paskefest.** 1. Med Længsel ventet. 2. Værdig fejret. 3. Lydig forladt. Det sidste Huses Herlighed skal blive større end det førstes (Hagg. 2, 9). 1. I det første var Sædet for Forjættelsen om Herligheden, i det sidste var Forjættelsen opfyldt og lød Herrens eget Ord. 2. I det første ofredes Tegn, i det andet var Offeret selv. 3. I det første ofrede Menneskene i syndig Lydighed, i det sidste ofrede Gud sig selv i villig Lydighed. **Hvorfor har Du gjort os dette?** 1. Et Tillidens og dog et Mistillidens Ord. De have den Tillid til Jesum, at Gudstjenesten er det bedste Opdragelsesmiddel for ham, de ere sorgløse for ham, at han nok skal benytte det retteligen; men deres Tillid strækker sig ikke fuldt ud, deraf slaar den om i Mistillid: de forsærdes, søger ham ængstelig alle andre Steder i hele tre Dage med Smerte; de finde ham med Glæde; det var ikke faldet dem ind, at han ikke kunde være andetsteds end i Guds Hus, at han ganske maatte hengive sig i Gudstjenesten. 2. Et Kjærlighedens og dog et Egenkjærlighedens Ord. Deres Kjærlighed er altfor menneskelig; just naar han var demude af Øjne, skulde de have tiltroet ham, eller Faderen i Himmelten, eller dog Englene, som alt paa Bethlehems Marker havde bekjendt ham, at han var vel bevaret; deres Kjærlighed var for amerterig og udbryder deraf i en Daddel, og hvo kan eller tør dadle ham og allermest for dette? 3. I sit Dyb er det deraf ogsaa kun et Selvbebrejdelsens Ord, retfærdigt og sandt, men overvindes ved hans Ord som ved hans un-

derbare Lydighed og Underdanighed. Det bør ham at være i hans Faders. 1. Et Sandhedens, Paamindelsens og det rette Forhold gjenoprettende Ord for Jesu Forældre. 2. Et saadant bør det være til alle Tider for alle Forældre. 3. Glemmes det altfor meget og altfor hyppigt i Verden, saa man Mindelsen fra Guds Hus derom lyde saameget sterkere; det stiller Forældre som Børn alene i det rette Forhold til hinanden under hele Opdragelsen. Hvor finde vi Jesum. 1. Hvor Herrens Ord holdes i Ære. 2. I hvad der er hans Faders. 3. I villig og glad Underdanighed under de af Gud satte Forhold. Ser Barnet Jesus. Ser i Barnet Manden Jesus. 2. Bliver Børn i Christo, at I maatte blive Mænd. Jesus, det fuldkomne Barn. 1. Opdraget ved Guds Ord og Skikke. 2. Hengivet til hvad der er den himmelske Faders: Lov, Samtale, Undersøgelse osv. 3. I Underdanighed under de jordiske Forældre, opvoxende i Visdom, Alder og Naade. Hvorledes tabes Jesus. 1. Ved Mangel paa Aarvaagenhed. 2. Ved at tage sig i Adspredelsen. 3. Ved ikke ganske at henge sig til Faderen. Hvorledes finde vi Jesum. 1. Ved at söge under angerfuld Erkjendelse og med hjertelig Længsel og Kjærlighed. 2. Ved at gaa der, hvor han er at finde: i Ordet, i Guds Hus og der, hvor Guds Aand virkelig bor og raader. Vort Evangelium, et Spejl for Forældre som for Ungdom. 1. For Forældre: a. opbygger Eder og Eders Børn i Gudstjeneste b. gaar efter Eders Børn paa deres Veje med Omhu og Iver, c. mærker paa Eders Børns Tale og bevarer den i Eders Hjerter. 2. For Børn: a. værer gjerne i hvad der er Eders himmelske Faders; b. skammer Eder ikke og vorder ikke trætte af at leve for Guds Rige; c. bliver Eders Forældre underdanige. **Opføder Eders Børn i Tugt og Herrens Formaning** 1. Det mangler vore Dage derpaa: a. der er for lidet Opsigt med Børn; b. for lidet Alvor til at tømme Barnets lette Sind; c. for lidet Ledning, som Barnets Uersarenhed tiltrænger; d. for lidet sand Guds frygt hos de Eldre. 2. Følgerne deraf viser sig: a. i Hjemmet, b. i Staten, c. i Kirken. 3. Skaden deraf er stor i Nutiden, men voxer stadig. 4. Tugt og Herrens Formaning er det eneste Middel derimod. Lysten til Herrens Hus. 1. Hvorledes den holder sig til Herrens Hus. 2. Hvorledes den forholder sig i Herrens Hus. 3. Hvad den beholder fra Herrens Hus. Den tolvaarige Jesus er alene Midleren. 1. I hans Livs hellige Afsondrethed i Gud. 2. I den allerede opgangne Bevidsthed om hans Forhold til Gud. 3. I hans Aands uafladelige Beskjæftigelse med de Gjerninger, som vare ham overantvordede af hans Fader. **Vore Børn vore Dommere.** 1. Hvad det vil sige. 2.

Hvem det rammer. 3. Hvortil det driver. Vore Børn vore Opdragere. 1. Kjærligheden til dem tvinger os til at vagne, naar vi ville indslumre, at söge Hjælp hos Herren — at bede og tjene Herren. 2. For deres Skyld lægge vi Baand paa vor Tunge som paa vort hele Forhold. 3. Ved deres Underdanighed og Lydighed lære vi selv at være lydige mod Gud. Velsignelse af den offentlige Gudstjeneste. 1. Hvo erfarer denne Velsignelse: a. den, som flittig og ivrig kommer til Guds Hus; b. den, som med aabent og modtageligt Hjerte kommer for at höre. 2. Hvor bestaar denne Velsignelse: a. i at voxe i Sandhedens Erkjendelse; b. i Befæstelse i Troen; c. i Visheden om den guddommelige Naade; d. i Tröst og Fred for det forsagte Hjerte.

Epistelperikopen Rom. 12, 1—5. Det første Afsnit af den til 4 paa hinanden følgende Søndage henlagte kontinuerende Læsning. Det passer meget godt til Evangeliet. Ligesom nemlig dette har fremstillet Jesus i Templet i hans første Gudstjeneste der, saaledes omhandles her Menneskehedens fornuftige Gudstjeneste som en Ofren af sig selv, en Fornyen i Gud og en villig Hengivelse i Forholdet til Næsten, modsat al hovmodig, egenkjærlig Selvophejelse. „Jeg formaner;“ Moses jubet, apostolus hortatur (B). Lærerkaldet er at formane ø: tiltale, tilraabe, indgyde Mod, vække; „ved Guds Barmhjertighed“, navnlig mindende Eder om Barmhjertigheden, saaledes som skeet er i de foregaaende Kapitler af Brevet, hvor Barmhjertigheden i Christo over Hedninger og Jøder er modstillet den Vrede, der skal komme over Alle, der ikke annamme den tilbudte Naade. Denne Guds Kjærlighed og Forbarmelse er Kilden til al christelig Fromhed; kun den er from, i hvem Gud lever; fordi Gud aldrig lever helt ud i nogen Dødelig, er selv den Frommestes Fromhed kun et Stykverk og kan derfor heller aldrig være fortjenstlig. Qvi miserecordia Dei recte movetur, in omnem Dei voluntatem ingreditur. At anima, iræ obnoxia, vix quidquam juvatur adhortationibus. Saxum perfundis oleo (B). „At I fremstille“, det sædvanlige Udtryk for Offer-

dyrets Fremstilling for Alteret; uttaler den fuldkomne Hengivelse og det at være beredt, saaledes at man paa den ene Side Intet holder tilbage og paa den anden heller ikke foregriber Noget i Ofringen. „Eders Legemer“, Organet og Symbolet paa det Jordiske i dets hele Forhold til os; tillige Organet for det indre Offer og Repræsentanten for den hele Personlighed; altsaa egentlig det samme som: det ganske Menneske med Legeme og Sjæl skal være Gud helligt, indviet og hengivet. Enhver Christen skal være en Guds Præst, der ofrer sig selv. Θυσιαν, Brændofferet var Symbol paa, at det hele Liv med alle dets Kræfter skulde hentæres i det guddommelige Regimentes Ild til hans Tjeneste og Pris. „Leverende“, ikke modsat „dødt“, som om det gammeltestamentlige Offer tænktes dødt, thi intet „sygt“ end sige „dødt“ Offer turde bringes Gud (Mal. 1, 8); men derimod ligt „blivende“, ikke noget afrevet, stykkevis, blot indskrænket til et Øjeblik, det hele Liv skal være et bestandigt Offer; „helligt“ et saadant som Loven fordrer, men som kuns den Hellig Aand formaar at give, idet den helliggør det urene Hjerte, Synderen; „Gud velbehageligt“, (Kap. 8) o: et saadant, som i Alt beholder Gud for Tanke og Øje som Formaalet og som det Bestemmende; der er ikke noget Punkt i den rette Gudstjeneste, der kan siges at være indifferent. Denne alene er en λατρεία λογικη — fornuftig Gudstjeneste, det samme som en „aandig Gudstjeneste“; sincerum (1 Petr. 2, 2) respectu intellectus et voluntatis (B). „Ikke at skikke sig lige med denne Verden“ uttaler den aldeles nødvendige Afsondring fra Verden, idet den Christne ikke lader Verden, Verdenslyst, Verdensmoder eller Verdensaand have Herredømme, men tvertimod i Kjærligheden til Gud, til hans Vilje, til hans Rige og hans Velbehag lader Sjælen finde Hvile, Styrke og Rigdom, saaat man er „i Verden“ som de, der ikke ere „af Verden“; hvorved er at iagttagte paa den ene Side, at man ikke, fordi Verden synes at fordre

det, fornegter Christi Ords Sandhed og Kraft, men villig forlader Alt, endog Liv og Gods for at følge Christum efter, og paa den anden Side at man ikke sætter sin Christendom i, at man i ydre Forhold viser et singulært, opsigtvækkende Væsen; paa det af Herrens Naade ham skjænkede, ophøjede Stade passer ikke det Smaalige, der i og for sig er verdsligt. „Men bliver forvandlede“, de forskjellige Udtryk i Texten (*συνοχηματιζεσθε — μεταμορφονθε*) ere ganske godt og betegnende oversatte: *σχῆμα*, Skik, er et langt mere udvortes Begreb end *μορφή*, forma, der betegner tillige det Indre. A forma interna non debet abludere habitus sanctorum externus. For den Christne er det langtfra det Hovedsagelige at forandre Skikkene, eller at holde sig fra Verdens Vis at leve paa; dette følger derimod da som en nødvendig Folge af den Metamorfose, som foregaar med ham, idet han bliver en Christen. Denne Forvandling sker: 1. engang, ved Omvendelsen; men ogsaa 2. daglig, thi vi synde daglig; det christelige *Liv* har sin Blevægelighed, ellers bliver det stinkende, accipiunt vitium, ni moveantur aqvæ. „At I kunne prøve“, dette hører altsaa med til hin Forvandling; den, som hænger fast ved det Gamle, kjender ikke Guds Vilje, han vil snart forsvere Et, snart et Andet, idet han holder Gud for at være lig ham selv (B). Men Guds Vilje lærer man ikke at kjende paa engang; navnlig ikke den specielle, som ligger betegnet i Spørgsmaalet: quem te deus esse jussit? Ved at prøve dette bliver Samvittigheden altid mere og mere øm, og man kommer altid til at omslutte et videre og videre Handlegebet, at det kan være Gud behageligt; man vil det absolut Gode, det Fuldkomne og ikke det Middelmaadige. Den, som ikke er „fornyet i sit Sind“, kan ikke prøve efter Guds Vilje. Ef. 5, 10. I disse 2 Vers har Apostelen omhandlet den Christnes Forhold til Gud, hans levende Gudstjeneste; i de følgende omhandles hans Forhold til Menigheden, til Begrund-

delsen af et fælles Samfundsliv. „*Thi formedelst den Naade — siger jeg til hver*“. Den, som har Naaden, staar i dette Samfund og er paa Grund heraf berettiget til at formane Andre; Apostelen „siger“ o: med sin apostoliske Myndighed udsiger han det, bestemmer han det „formedelst Naaden“, ikke formedelst nogen subjektiv Mening gør han en Forordning til dem, der formedelst deres Sinds Fornyelse ere villige til at underkaste sin subjektive Dom under den objektive Guds Vilje. Han, Herrens Apostel, der havde annammet en saadan Fylde af Naadens Gaver, var stillet over ikke den enkelte Menighed, men over Kirken; havde Nogen havt Ret til at herske, saa var det ham, men ved sin Anseelse slaar han nu netop ned Alt, som vil gjælde og betyde Noget: Enhver skal ikke tænke ud over, hvad han bør o: ikke være overmodig, hovmodig, stolt (*ὑπερφρονεῖν*) over hvad han er. At være utilfreds med den Plads, Gud har givet os at indtage i Verden, og at mene sig kaldet til noget Mere og Hejere; derfor at dadle Alle, der indtage en saadan Stilling, at udbrede Misfornøjelse, Uro og Forstyrrelse, se det er Frugterne af et Sind, som Apostelen her advarer imod. Det siges udtrykkelig *ἐκαστῷ* eller *παντὶ τῷ ὅντι ἐν ὑμῖν;* thi Ingen bør anse sig selv som Regelen, hvorefter de Øvrige skulle danne sig, men Enhver bør *σωφρονεῖν*, være prydet med *σωφροσύνη* (*virtus egregia in spiritualibus B.*) o: den Sundhed og Klarhed i at bedømme sig selv, som alene Sandheds-Aanden kan give, og som fremträder som Beskedenhed og Sindighed. Den rette Selverkjendelse og Selvagtelse skal fjerne fra al Overvurdering af sig selv, ved Beskedenheden komme til det rette, vise Maadehold i det indbyrdes Liv mellem Individerne og Menigheden — *εἰς τὸ σωφρονεῖν* — til det at være vis; saalangt, men heller ikke længer skal Enhver tænke; som en yderligere Begrænsning følger da: saa som Gud har tildelt Enhver Troens Maal; Ingen skal bringe

i Anvendelse mere end den Naadegave, han har faaet; hvad der ligger ud over den, er Anmasselse; men Naadegaven skal han derimod bruge hel og holden, ellers bliver Menigheden Noget unddraget, som er bestemt til dens Opbyggelse. Dette sættes derfor som den første Anvendelse, den Christne har at gjøre af det nye Liv og den Charisme, han har faaet, at han ikke misbruger det paa overmodig, hierarchisk eller sekterisk Vis, men rent og ligetil til Menighedens Tjeneste, idet han under Hævdelse af sin evangeliske Frihed skikker sig ind i Menighedslivets Fordringer. Rigdom er altsaa: 1. det hele Charisue for Menigheden; 2. Intet uden Charismet cfr. 1 Kor. 12. „Ligesom Øjet ikke er Hovedet, men et Lem paa Hovedet, og ikke er Legemet, men et Lem paa Legemet, omendskjønt et af de fornemste Lemmer, saaledes er du heller ikke den hele Menighed eller Menighedens Hoved, men et enkelt Medlem, om du end ogsaa er et fornemt Medlem. Dine Gaver være nok saa store, dit Embede og Kald nok saa herlige, du er ikke kaldet til det, at være den Store, eller til at herske, men alene til at tjene, og der er intet Lem paa Menigheden såa ringe, som du jo skal tjene. I Menigheden gi-
ves der vistnok Embeder, der ere satte til at regiere, at forestaa og føre Opsyn; men Embeder ere ikke Herskermyndigheder, men Tjenester, som Christus siger Luk. 22, 25. — — hvor det gjælder Guds Ord, vil Christus være Herre alene og øve sin Magt ikke ved det enkelte Lem, men ved den hele Menighed. Følgelig hvo, som vil tjene Gud, skal tjene Menigheden og ethvert Lem i samme; han skal ikke stige op, men ned. Derfor er det godt, kjære Christne, naar du til Slutning føler, at du ikke er en bydende Friherre, men afhænger af Andre og maa rette din egen Vilje efter Andres Vilje. Det er Tegn paa et Gud velbehageligt Sind; bliv deri“ (Munkel). Sammenligningen i V. 2—6 har altsaa følgende Hovedpunkter: 1. Et Lem kan kun virke, saalænge det er i eller paa

Legemet, saaledes den Christne, kun saalænge og forsaavidt han er i Christo og Kirken. At han er et Lem paa Legemet, er ikke hans Fortjeneste. 2. Lemmerne arbejde for hinanden indbyrdes. 3. Det ene Lem er ikke avindsygt eller hovmodigt mod det andet, de fordrage hinanden, ædle og uædle, saaledes ogsaa de Christne. 4. De lide og læges med hinanden, og de svekkes og styrkes indbyrdes med hinanden (Heubner). Løhe siger, at vor Epistel ogsaa leder Opmærksomheden hen til 4 Tanker, som i vor Tid lidet anerkjendes. Den første er: at nagtet det er sandt, at Christi Offer er det eneste fuldgyldige Offer, der har afskaffet al anden Slags Offer, som før ham bragtes, saa er dog ikke derfor enhver Offren ophævet, f. Ex. ikke Takofferet; Apostelen siger her, at vi skulle bringe vore Legemer som et Gud velbehageligt Offer, som vor fornuftige Gudstjeneste. Denne hellige Offertanke er desværre næsten forsvundet blandt os; Alt, hvad Gud vil have, anse vi kun som Pligt, derimod er det Faa, som bringe det dertil at øve deres Kjærlighedsarbejde som et frivilligt, saligt og festligt Offer; Offertanken er en hellig og herlig Tanke, der ret kan løfte Sjælen op til Gud; Pligten er en kold, dræbende Tanke, der holder os bundet til Jorden; først da, naar vor Gjerning bliver os en „Gudstjeneste“, er den en salig, himmelsk. Den anden Tanke er, at man maa forvandles i sit Sinds Fornyelse, naar man vil prøve, hvad der er Guds gode og velbehagelige Vilje; denne Visdom kommer fra Gud, men kan ikke bo sammen med et uforandret Sind; Livsvisdom findes kun hos den Christne. Den tredie Tanke er, at Ingen er vis i alle Ting; Livsvisdom gives med særegne enkelte Gaver, derfor maa Enhver, hvor højt begavet han end er, tænke, saa han er beskeden. Den fjerde Tanke er den, at Enhver er et Lem paa Legemet; Ingen er et i sig afsluttet Helt, Ingen tør afslutte sig for sig selv, men maa slutte sig som et Led til et andet; saaledes maa Enhver

erkjende sin Storhed og sin Grændse, sin Stilling og sin Gave.

Homiletisk Anvendelse. Vor fornuftige Gudstjeneste.

1. At ofre sig selv, Sjæl og Legeme til Gud som Bøn- og Takoffer; at lade Alt, endog den enkelte Gjerning blive et Offer for Gud. 2. At afsondre sig fra Verden, være en Guds Præst, forvandlet i Sind og søgerende Guds Vilje. 3. Attænke om sig selv, saa man er beskeden — at man er et Lem paa Guds Legeme, men heller ikke mere. Et Offer, der behager Gud. 1. Et sønderkrust Hjerte, som sætter sin Lid til Herren. 2. En Tanke, der har Gud til sit Indhold, Formaal og evige Dommer. 3. Et Liv i og med Menigheden. De rette Troesfrugter. 1. Den fornuftige Gudsdyrkelse eller det rette Forhold til Gud. 2. Det rette Forhold til Verden. 3. Det rette Forhold til sig selv. Den fornuftige Gudsdyrkelse. 1. For Gud. 2. For Menigheden. *Forvandlingen*, som er Sindets Fornyelse. 1. Er en Guds Naadegave, skjænket ved hans Naademidler. 2. Udsonder os fra Verden og bringer os til at såge efter Guds Vilje. 3. Giver os den rette Selvfølelse, der er lige fjern fra at tænke over hvad vi bør at tænke og fra at isolere sig fra Menigheden, af hvilken man altid bliver et Lem. Skikker Eder ikke lige med denne Verden. 1. Ikke i dens Gudstjeneste, der er en Afgudstjeneste; vor være i Aand og Sandbed. 2. Ikke i dens Sind, der er mod Guds Vilje, vor er fornyet og helliget og stræber til Guds Vilje. 3. Ikke i dens Indbildung og Hjertens Hovmod, men i Beskedenhed og Overgivelse af Alt i Guds Haand og i Ønske om i Sandbed at kunne tjene Brødrene. Vi skulle være Christi Præster. 1. Fremstille sig som en Gud Indviel, som et Lem af Menigheden, hvis hele Væsen, Sjæl og Legeme er gennemtrængt af Gud og skal være Gud hellig. 2. Afsondre sig fra Verden, som han ikke mere tilhører, ikke følge Verdens Skik, men Guds Stemme, sin Samvittighed. 3. Tjene Menigheden med al Ydmyghed indenfor de os anviste Skranker, men dog med lver hengive sig til Alle. Hvorvidt den Christne skal afsondre sig fra Verden. 1. Som Offer paa Herrens Alter. 2. Som et Verk af Herrens Haand. 3. Som et Lem paa Herrens Legeme. Fire gode Frugter paa Troens Træ. 1. At fremstille ogsaa Legemet som et Offer for Herren. 2. Ikke at staa stille i det indvortes Menneskes Vext, men at forvandles Aar for Aar ved sit Sinds Fornyelse, saaat Christus stedse vinder mere og mere Skikkelse i os. 3. Ikke at rose eller ophøje sig selv, men i Ydmyghed og Beskedenhed at tænke med Maadehold om sig

selv, at betenke sine Synder før sine Dyder. 4. At erkjende og holde sig selv i den rette Kjærlighed som Lem paa et Legeme, under et Hoved, som er Christus. Den christelige Tro er Grundlaget for den christelige Fromhed. 1. At være from er at være Gud lig. 2. Ved Troen komme vi i Samfundet med Christo. 3. I Christo faa vi Naade til Fromhed. Troeslydighed. Flyder 1. af Guds Barmhjertighed; 2. af Dommen over Verden; 3 af Gaverne, som Herren meddeler os; 4. af Samfundet, i hvilket vi staa. Efter Naaden, som er os given lader os 1. ofre Sind og Legeme i det, at tjene Gud; 2. gaa ud fra Verdens Skikke, mere danne os i Lighed med Guds Vilje; 3. tænke og tale i Ydmyghed, for at tjene som Lemmer paa Legemet. Enhver har sine Gaver. 1. De ere ufortjente Naadegaver af Gud. 2. De anvise os den Arbejdsgjerning, der netop passer for os. 3. De maa anvendes til Guds Ære og til hans Riges Fremme saavelsom til eget og Brödres Vel. Hvorved skiller den Troende sig fra Verden. 1. At han ganske og aldeles vier sig Herren. 2. At han vandrer renere og samvittighedsfuldere end Verdens Børn. 3. At han lever i Hjertets Ydmyghed. 4. At han oprigtig søger sine Brödres sande Vel. At forvandleres i Guds Billedes. 1. Hvorfra det udgaar. 2. Hvorledes det sker. 3. Hvortil det leder. Den Christnes Liv en daglig Præstetjeneste. 1. Efter det Sindelag, som gjennemtrænger ham. 2. Efter den Fornegtelse, som han över. 3. Efter den Tjeneste, som han staar i. En christen Menigheds rette, levende Gudstjeneste. 1. I sit Liv at hengive sig Gud til Offer. 2. At tjene hinanden indbyrdes som Lemmer paa et Legeme.

Anden Søndag efter Hellig tre Konger.

Texter: Joh. 2, 1—12.

Rom. 12, 6—16.

Evangelieperikopen har altid havt en særegen Betydning som „Herrens første Under“, altsaa som den Begivenhed, hvorved hans Herlighed første Gangaabendarer sig under hans Lærervirksomhed, den „Begyndelse, Herren gjorde paa sine Tegn, da han aabenbarede sin Herlighed, saa hans Disciple troede paa ham“. At denne Begyndelse paa hans Tegn sker for at forherlige et Bryllup, tjente til at fremhæve den Værdighed, han tillagde Ægteskabet, og har gjort det meget almindeligt at anvende denne Dag til paa den at anstille

Betragtninger over den christelige Husstand (status domesticus), ligesom Vandets Forvandling til Vin oftere tages symbolisk, betegnende de Forandringer, der foregaa saavel i det Indre som udadtil, naar Hjertet fyldes med Aandens og Troens Lys og Kraft. „Paa den tredje Dag“ nemlig fra hvad der berettes i 1, 51 og 52. Herren lover der, at Disciplene skulle faa erfare sterre Ting; nu giver han dem allerede Exempel derpaa. Imellem den Dag, da Nathanael førtes til ham, og Bryllupet i Kana forløb en Dag, paa hvilken det er troligt, at nogle flere Disciple sluttede sig til ham. Den Tid var heller ikke for knap til at fuldføre Rejsen fra Bethabara til Kana i Galilea. Der var et Kana, som laa i Askers Stamme henimod Sidon (Jos. 19, 28), maaske den nuværende Landsby Kana, ikke langt fra Tyrus. Vort Kana i Galilea formenes at have ligget halvanden Time nordøstlig fra Nazareth, ikke langt fra Kapernaum. „Der var et Bryllup“: Christus non tollit societatem, sed sanctificat. Ogsaa med Vand kunde Tørsten være blevet stillet, men i Bryllupet skjænker Herren Vin; udenfor Bryllupet havde der ikke været nogen casus necessitatis. Det er Herrens store Venlighed; i den første Tid af hans Lærervirksomhed er han tilstede ved en saadan Glædesfest, medens han, der senere skal vandre de tungere Veje til Korset, kalder Disciplene til Herlighed. „Jesu Møder var der“. Johannes nævner aldrig hendes Navn, det forudsættes bekjendt fra de andre Evangelister; ἐμεί, ut propinqva vel familiaris (B). Brylluper holdtes i Jædeland i flere Dage; paa en af disse indfandt Jesus og hans Disciple, som allerede før havde modtaget Indbydelse, sig der. „De have ikke Vin“, et Ord, som Maria siger til Jesus, forat der kan blive et Raad for de Nygife at undgaa den Forlegenhed, hvori denne Mangel satte dem. „Jeg vilde ønske, at du og Dine vilde gaa bort“, skulde hun da mene (B). Udtrykket „τι ἐμοι και σοι, γυναι“; har ikke

den skarpe, tilrettevisende Tone, som vort: „Kvinde, hvad har jeg med dig at gjøre? γυναι siger han, ikke „Moder“ og ikke heller „Maria“, fordi begge disse Benævnelser ikke være ret betegnende for ham at benytte sig af; „Kvinde“ holder ligesom Middelvejen og er mest passende for Herren, maaske den, han sædvanlig har brugt, cfr. 19, 26. Dominus Patrem super omnia spectabat; ne matrem quidem noverat secundum carnem 2 Kor. 5, 16 cfr. Joh. 20, 13 (B). τι ἐμοὶ καὶ σοι: hvad er for mig og for dig? Dine Tanker ere andre end mine, dette Udtryk, der er taget af det Hebraiske מָה־לִי וְלָתֵךְ har ikke som hos Klassikerne en frastødende, straf-fende Betydning. I Dom. 11, 12. 2 Sam. 16, 10 er det be-nyttet i venlig Mening. En anden Sag er det, at Herren ogsaa her udtaler, at hans Sag er ophøjet over al jordisk Slægtskabs Forhold. — ὥρα μου, min Time til at gjøre, hvad du vil (altsaa f. Ex. at gaa bort), er endnu ikke kom- men, thi det er nu min Time til at hjælpe dem; saaledes for- klarer Bengel det. Efter Andre, og vistnok de Fleste, menes derimod: min Time til at hjælpe er endnu ikke der; altsaa er det Momentet, som han fremhæver; ikke det Øieblik, da Moderen beder, men Øieblikket strax bagefter er da hans Time: det Første synes mig burde foretrækkes; ogsaa paa Grund af det Følgende: hun „siger til Tjenerne“. Maria havde jo aldrig seet et Mirakel udført af Jesum, men af hans Svar uddrager hun den Slutning, at han vilde hjælpe, og det var hende nok; at han kunde hjælpe, havde hun aldrig betvivlet. Hendes næste Omsorg er derfor at gjøre Tjenerne opmærksomme og agtpaagivende, at ingen Hindring derfra skulde uventet møde ham; efter dette Advarsels eller Op-muntrings Ord til dem lægger hun sig rolig ned ved Bordet i stille Forventning af, hvad der nu vil komme. De Vand- kar, som her nævnes, vare mere brede end heje; de vare „der“, altsaa i Bryllupskammeret; det var „efter Jædernes

Renselsesskikke“ at saadanne Kar stode der; det er ikke derfor sagt, at selve Renselsen foretages netop overalt der, hvor de stode. Renselsens Kar ere som Symboler paa Renselsen ogsaa meget passende Prydelser i Værelset, ligesom et Gulytteppe vistnok har den egentlige Hensigt at afterre Fødderne derpaa, men dog væsentligst bruges som Prydelse. Enhver holdt 2 eller 3 Maader; om dermed menes sterre Maal eller mindre bliver det Samme, Miraklet er ligestort, og vi se her lige som ved Bespiselsen, at den „rige Giver“ altid giver til Overflod. Førevrigt bemærkes, at der intetsteds siges, at alt Vand er blevet forvandlet til Vin, og endnu mindre staar der Noget om, hvormeget der er blevet drukket; vi kunne være forvisede om, at den Herre, som sørgede for, at de „overblevne Stykker“ efter Spisningen opsankedes i Kurve, har ogsaa vidst at hindre ethvert Misbrug af Gaverne, der skulde have sin Grund i den Overflod, hvormed de skjænkedes. Den Omstændelighed, hvormed Evangelisten beretter, hvordan Alt er gaaet til, fremhæver paa en særdeles Maade Jesu Hellighed: han byder, og Tjenerne ile med at adlyde, og i og med hans Ord er Miraklet fulbyrdet; „han bød, saa stod det der“. Det at Tjenerne „fyldte“, „estte“ og „bragte“ „uden at vide“, er en Troes Gjerning. Kjøgemesterens Ord til Brudgommen hentyder paa den sædvanlige Skik, at man længereude i Bryllupet blandede Vin med Vand, altsaa netop for at hindre Udskejelse. ὅταν μεθυσθώσι, „naar de ere blevne drukne“, maa erindres at være Kjøgemesterens Ord; dermed er der ikke udtalt eller tænkt nogen Billigelse deraf. Brudgommen havde givet god Vin, Jesus gav den bedre. Verdens Skik er altsaa ogsaa efter Verdensbarnets Dom modsat Jesu Skik, efter hvilken det altid gaar saa til, at det Bedste kommer til sidst. Med Hensyn til Underet selv, da erindre vi Augustins Ord: „ipse fecit vinum in nuptiis, qui omni anno hoc facit in vitiibus“. Dette Under har en mere almindelig Charakter end de

øvrige, der alle gaa ud paa at lindre den Enkeltes Nød eller legemlige Lidelse; Hensigten med dette Under er ingen saadan, thi hin Mangel i Brylluppet kunde ikke i og for sig være Grund nok for Jesus til at gjøre et Under; naar han gjør det, har han et højere Maal, og det kan da ikke være andet, end hvad vor Evangelist i V. 11 siger: ataabenhbarer sin Herlighed, for at Disciplene skulle tro. Dermed hænger derfor sammen, at det sker i Begyndelsen, strax efterat Disciplene vare kaldede. Underets Betydning er ikke heller alene den faktiske eller momentane; det at Jesus havde begyndt sin undergjørende Virken med at forvandle Vand til Vin, var et Faktum, som ofte maatte minde dem ligesom enhver Troende gjennem det hele Liv. I dette Under se vi de gammel-testamentlige Kar til Vand eller til Renselse at være forvandlede til det Nye Testamente Fader for Vin, Fornyelse og fri Højtidsfærd; Vinunderet er Naaden, der forvandler al Nød til Frelse og gyder Liv og Salighed ind der, hvor der var Død og Tomhed, og endelig er det i Begyndelsen forudbebudende Slutningsakten, Indstiftelsen af Nadveren, hvor den jødiske Fests Vin viser sig at være som Vandet, der først ved Herren selv bliver til den ægte, evige Vin, og tillige en Typus paa den Legemets Forklarelse, som hører Fuldfærdelsen til i den himmelske Verden, hvor vi skulle drikke den nye Vin". Her i denne Perikope beretter Evangelisten, hvorledes Jesus ved det første Tegn, som han gjorde,aabenhbarered sin Herlighed, og hvorledes hans Disciple bleve bragte til Troen paa ham, det vil sige, som den forjættede Messias, Guds Søn. Herom havde deaabenhbarligent indtil da ingen Vished, uagtet de vel heller ikke tilforn havde betvivlet hans profetiske Sendelse overhovedet. Nu erkjende de ham som Christum, og den Herrens Herlighed, som han havde havt hos Faderen før Verdens Grundvold blev lagt, straaler dem imede af et Underverk, hvor han lader sit Herredømme over Naturen blive

aabenbar. Hint Underverk bestod i en Forvandling, der kan gjælde for et Symbol paa den nye Skabelse, ved hvilken Sønnen som Verdens Frelser omdanner den første Adams Slægt til en Familie af Gudsørn, hvis aandelige Stamfader han som den anden Adam selv er blevet, idet han ved sig selv har gjort Renselse for deres Synder. Den i den foreliggende Historie givne Aabenbaring af Jesu Herlighed viser sig altsaa som et helligt Sindbillede paa en uendelig sterre, der kommer den hele Slægt til Gode, for hvem nu en evig Forløsning er funden, og Fortjenstligheden af den af Frelseren her viste Lydighed beviser sig ogsaa deri, at han saa underlegen allerede i Begyndelsen af sin formidlende Virken maa billedlig stille Sine for Øie, hvorledes den første, ved Synden fordærvede Skabning skal blive bragt til guddommelig Fornyelse i ham". (Gaupp Homiletik). Ved du Intet om saadanne Timer, Intet om en saa glad Vandring med Herren? O, Ven, da maatte jeg i Sandhed tvivle om, at du er en Discipel. Da vandrer du enten endnu med Verden den brede Vej, eller du vader dig træt og mat i den udvortes Retfærdigheds og Lovarbejdes tunge, endeløse Sand, eller du tumler omkring paa Taarehavet over din og dine Fædres Misgjerning, som Israels klagende Børn endnu den Dag idag, og sukker som de forgjæves efter den trøstende og reddende Haand. Nej, Jesus har endnu ikke fundet dig; endnu har du ikke gaaet nogen Gang med ham! Mand dig op, ret dig! Vandre den Vej, som Bønnen, Randsagningen i Guds Ord og Bortvendelsen fra Verden viser dig, da vil Frelseren snart blive dig var, tage dig med, og paa en Kanafest i Aanden aabenbare dig sin Herlighed! Men ved du, o Hjerte, om en Tid, da det blev saa vel med dig som aldrig tilforn, da Guds Skabning forekom dig skjønt smykket som et Brudehus, da dine Brødre alle blevet dig kjære, da du gjerne havde kunnet trykke dem alle til dit Hjerte som kjære Venner, og da Alt, som havde Aande,

sang den himmelske Brudesang for dine Øren, en Tid — lad være den kun var kort — da du var glad i Gud, din Frelser, som om Himmel og Jord holdt Bryllup, og du sad til Bords derved med Guds Børn og blandede dig i deres hellige Dands — og det alene, fordi Christus havde taget dig med! o! da lov Herren endnu idag derfor, o Sjæl, thi du har gaaet den første Gang med din Frelser! (Rautenberg).

Homiletisk Anvendelse. Det første Under, en Aabenbarelse af hans Herlighed. 1. For Moderen, for Disciplene og for de Øvrige. 2. Er modsat Menneskenes Tanker (Maria) og Skikké (Kjøgemesteren). 3. En Begyndelse til det underordne Liv, der overalt tilsigter at vække Troen i Disciplenes Hjerte. Underet i Kana har ogsaa en aandelig Betydning. 1. I hans Person: den menneskelige syndefaldne, skrøbelige Natur forvandlet til en hellig, der straaler i sin oprindelige Ypperlighed, smlg. Joh. 15. 2. I hans Kjærligheds Kraft, der foranderer den jordiske Nöds Vande til himmelsk Glædesvin. (Dommen udført til Sejer, af Sørgmodighed skaber han Salighed). 3. I hans Gjerninger, i hvilke hans Hovedgjerning helt igjennem spejler sig, nemlig Hjertets Gjenfødsel ud af det jordiske til det himmelske Væsen. 4. I hans sidste Gjerning: Verdens Fornyelse — ny Himmel og ny Jord. Christus gjør sit første Under i den huslige Krebs. 1. Hvorledes kommer han dertil? han er indbuden. 2. Naar? efter sin Tid og Beslutning, ikke efter Menneskenes Tanker eller Vilje. 3. Hvad tilsigter han dermed? at omskabe menneskelig, jordisk Tvang til guddommelig, himmelsk Fylde. De have ikke Vin. 1. Bryllupsfolket, den menneskelige Samfundskreds mangler usgtet alle Bestræbelser og Bekostninger Vin, uden Christus giver den. 2. For at faa den maa man indbyde ham til at være med, maa han gjennem en Mariaröst manes derom, medens han dog forbeholder Stunden, Timen til at skaffe det. 3. Den Vin, han skaffer, overgaar al Tanke, det er den bedste og virker derfor, at Hjertet fyldes med Tro og Tak. Min Time er endnu ikke kommen. 1. Forvisser om, at han har Omsorgen i alle Ting. 2. Men viser ogsaa, at han alene bestemmer Tiden til at gibe ind. 3. Hvad han virker, bliver altid over og mod vor Forventning. Hvad han siger, det gjører. 1. Er den ubegrænsede Tros Ord. 2. Den villige Lydigheds Ord. 3. Den nødvendige Betingelse for at

annamme Christi Naadegaver. **D**e jødiske Vandkar forvandles til Christi Vinkrukker. 1. Det Forbilledlige maa vige for det Virkelige. 2. Det, som kun bringer for Dagen Mangel og Kraftløshed, ombyttes med det, der er Kraften og Fylden. 3. Ångstelse, Nød og Sorg vexler med Tak, Hjælp og Glæde. Öser nu! 1. Have vi følt Mangelen og Nöden, saa er det Ord et Fortröstningens og Glædens Ord. 2. Det er et dagligt gjenlydende Ord, at vi ikke skulle blive trætte deraf. 3. Det viser umiddelbart hen til Christus: i ham, men ikke udenfor ham finder det sin Anwendung. Du har forvaret den gode Vin indtil nu. 1. Det er saa Guds Skik, modsat Menneskenes. 2. Derigennem lærer Menneskene at føle Nöden, før Hjælpen kommer. 3. Derved kan Herrens Gaver komme til at virke Frelse og Velsignelse. Hans Disciple troede paa ham. 1. Kun hans Disciple; altsaa ikke Alle, der smagte Vinen. 2. Troen var det egentlige Øjemed for hans Virken. 3. Ved Troen skuede de Jesu Herlighed. **D**e menneskelige Feste. 1. Hvad de af Naturen ere. 2. Hvad de blive ved Synden. 3. Hvad de efter igjen blive og først blive ved Christi Naade. Jesus og hans Disciple vare ogsaa budne. 1. Som de bedste Gjæster overhovedet. 2. Fornemmelig de bedste Bryllups-gjæster. 3. De bedste Gjæster ved det Bord, hvor der er Nöd. **D**et christelige Bryllup. 1. Hvad det forudsætter. (Jesus som Ven, Modtagelige, Søgende). 2. Hvad det bringer med sig (Christi Velsignelse). 3. Gjør Huset til et Troens Tillflugtssted. **HH**usets Forklarelse en Begyndelse og et Forbillede paa Verdens Forklarelse. 1. Huset er et Enkeltbillede af Verden. 2. Det christelige Hus er Grundlaget for den christelige Verden. 3. Det ved Christus forherligede Hus er en Profeti paa den forherligede Verden. Bryllupet i Kana et Billede paa Christi Bryllup. 1. Den festlige Begyndelse. 2. Den indbrydende Nöd. 3. Den underfulde Herlighed tilslut: a. i Jesu Liv. b. i Kirkens Historie. c. i Tidernes Ende. Jesus og Maria. 1. I alt Jordisk var han Moderen underdanig; han var Søn og hun Moder. 2. I alt Aandeligt var hans Tid ikke hendes.

Epistelperikopen Rom. 12, 6—16. Nogen direkte Forbindelse mellem Epistel og Evangelium-lader sig ikke uden Kunst fremstille. Den christelige Tros forskjellige Naadens-Frugter i

Livet er dét, Apostelen her skildrer, og for Prædikanten maa det derfor være Hovedopgaven at vise, hvorledes vi ved at sege efter den skulle lade Herligheden af Samfundet med vor Frelser komme til Aabenbarelse. Da, som tidligere vist, denne Epistel danner et Stykke af en gjennem flere Søndage gaaende kontinuerende Læsning, er det naturligt, at man seger en Tilslutning til forrige Søndags Epistel. Der har Apostelen formonet til ikke at tænke „over“ hvad man bør at tænke, men at være beskeden i sine Tanker; her at Enhver skal være tro i den Tjeneste, han har. „Naadegaverne“ ere forskjellige, Naaden er een; denne Sætning staar da ganske parallelt med den foregaaende: Lemmer — altsaa forskjellige — ere vi, men dog alle paa eet Legeme; saaledes ere Lemmers Forretninger forskjellige, men tjene dog alle det samme Legeme. Naadegaver ere Modifikationer af den ene og samme guddommelige Naade efter det menneskelige, individuelle Talents Forskjelligheder eller „efter den Naade, som er os given“. Apostelen omtaler først: *προφητεία*, som den mere almindelige Kategori, derefter *διακονία*, der igjen forgrener sig i *διδασκαλία*, at være Lærer, *παρακαλών*, at formane, *μεταδιδούσ*, den som meddeler, *προσταμένος*, den som er Forstander og o' *ἐλεων*, den som gjør Barmhjertighed. Som det synes, sigter Apostelen i alt dette mere til de bestemte Embeder inden Menigheden, altsaa til den særegne Tjeneste, hvortil den Troende er bleven sat ifølge den Naadegave, som er ham betroet af Herren. I det Følgende medtages da det mere Almindelige, nemlig den Gjerning, som ethvert Lem af Menigheden, som saadant har, hvilken ogsaa maa betragtes som Noget, Guds Naade alene kan udrette i os, men som det ogsaa bliver en trængende Nødvendighed uafladelig at formanes og opmuntres til. — *προφητεία*, Profeti, profetisk Gave (princeps charismatum B.); efter Skriftens Sprogbrug menes derved den Naadegave at kunne fremstille de himmelske My-

sterier, undertiden endog tilkommende Ting for Menigheden, saa denne kan tilegne sig dem som Troes-Ejendom, altisaas ogsaa ved at udlægge Skriftordet paa en Maade, som ikke kan angives ved almindelige Fortolkningsregler. Navnlig gør Til-lægget *κατα την αναλογιαν της πιστεως* det nødvendigt at antage, at Apostelen her kun har tænkt paa den Side af Profetien, som er en mere blivende, den nemlig at kunne forklare, udlægge den hellige Skrift efter den hellige Aands Mening. At denne Gave i den første Kirkes Tid fandtes i et ganske andet Maal tilstede end senere, er klart cfr. 1 Kor. 14. Udtrykket „efter Troens Maade“ kan forklares saavel subjektivt som objektivt: enten: ut deus distribuit prophetæ cniqve mensuram fidei (B.); „Profeten holde sig indenfor den ham ved hans Individualitet anviste Skranke for hans profetiske Begavelse“; saaledes de Gamle: Origenes, Chrysost., Ambros. o. fl.; eller som Luther: „det skal være“: de have deres Rettesnor i den fælles christelige Tro. Ingen lade sig ved denne Gave drage ind paa de uklare Feleksers Gebet, hvor han ikke mere kan adskille den af Gud aabenbarede Sandhed fra sin egen Aands Indgivelser“. Det er jo aabentbart, at den, som har Gaven til at udlægge Skriften, let kan forføre dem, som ikke har en saadan Gave. Han kan bedrage baade Menigheden og sig selv, derfor denne apostoliske Regel: Enhver profetere *κατα την αναλογιαν της πιστεως*. „Her maa erindres, at der gives nogle visse, klare, af den hellige Skrift uimodsigeligt fremgaaende Troessætninger, som ikke fordre nogen særegen profetisk Gave for at sees. Disse Troessatser udtales af Kirkens Bekjendelser, hver til sin Tid. Saaledes opstod f. Ex. det apostoliske Symbolum paa denne Maade; det er intet Andet end en Sammensætning af de Troessætninger, som man i den første Tid fandt at være de vigtigste. Senere da Kirken havde gjennemgaaet megen Kamp og derved havde høstet sterre Erfaring, opkom

de mere udvidede Bekjendelser, der alle have til Hensigt at afgive den Regel, indenfor hvilken Skriftfortolkningen skal holde sig. „Der er, navnlig i den senere Tid, komne mange Skriftudlæggelser, hvilke, saa fint spundne ogsaa deres Traade end vare, aldrig vilde have kunnet bedrage Folket, hvis de hellige Apostlers Regel var bleven holdt fast. Kjende ikke Alle det apostoliske Symbolum, eller det nicænske, det athanasianske, den lille Katechismus, den augsburgske Konfession? Formaar ikke Enhver, der kan se og har Menneskeforstand, at prøve og at bevise disse Bekjendelser af den hellige Skrift? Vilde ikke allerede den korteste Form for Troen, det apostoliske Symbolum, have været tilstrækkeligt til at vise Folket den nye Tids falske Skriftudlæggelse? (Løhe). *διακονία*, en Tjeneste efter sit mest omfattende Begreb: det kirkelige Embede overhoved, smlg. 1 Kor. 12, 5., hvor ogsaa Profetien regnes med til Diakonien. Senerehen faar det et mere specielt Begreb; „her er Apostelens Hensigt at ville formane Enhver til *εἰράτη ἐν*, at „være i“ samme ο: at være tilfreds med den, at søge samvittighedsfuldt at opfylde dens Fordringer, med Liv og Sjæl være i den, saaat man ikke har sin Gjerning et Sted og sin Lyst et andet. Embedstroskab er ogsaa en Troens Frugt; den Troende betragter sit Embede og sin Haandtering som et Herrens Kald, i hint tjener han dette. *ὁ διδασκῶν*, den, som har det Embede at være Lærer, han tage vase derpaa; har han Lærecharismaet, da bruge han dette, altsaa baade saaat han virkelig „lærer“ — ikke er en blot Frasemager, eller den samvittighedsløse Udbreder af uren, kjødelig Lære — og saaledes at han ikke trættes, kjeedes ved endog idelig at gjentage det Samme, forat det kan blive hængende“ (Augustin). „Det kjeder at tale, man vil heller tie; det fornøjer og indtager os mere, hvad vi i Taushed fatte i vore Tanker; det smager os bedre at høre eller at læse, hvad der er sagt med bedre Ord; eller det fortryder os

atter og atter at vende tilbage til det Samme, der skal indskærpes de Unge, eftersom det er os selv saa vel bekjendt". ὁ παρακάλων: den, som „formaner“ eller „trester“; hvo, som har den Gave at kunne prædike Christendommen ret bevægelig, at kunne trøste eller drive Sjælesørg ved Hus- og Sygebesøg; da det her adskilles fra ὁ διδασκων, maa dermed betegnes en Fraktion indenfor det almindelige Presbyteriat; dog er dermed Intet sagt om, at der fandtes forskjellige Sider af Embedet; Apostelen omhandler her kun de forskjellige Naadegaver. ὁ μεταδιδονος: den, som meddeler, nemlig privat; har Nogen den Naadegave at kunne meddele (hvortil da ogsaa herer det, at kunne samle Almisser for at have at meddele). διδοναι, dare, μεταδιδοναι, participare, ut se non plane exuat, qvi dat. ἐν ἀπλοτηι, ut Deus dat. Jak. 1, 5. simpliciter, abundanter 2 Kor. 8, 2., hverken hindret af Iver for sin private Bekvemlighed, eller af den ængstelige Overvejelse, om den Anden er værdig Velgjerningen, og om den rette Maade iagttaes ved det at give (Bengel), i Hjertens Enfold, upartisk, redeligt; Intet kan være mere fremmed for den Christne end Partiskhed og Uretsfærdighed i Forvaltningen af egne eller Andres Midler. ὁ προισταμενος: den, som serger for Andre, den, der har χαρισμα κυβερνησεως, Gaven at regjere, styre; vi maa her ikke tanke os vor nærværende Styrelse eller Regimenter, der væsentlig bestaar i Love, Instruxer og Reglementer; men Regimentet selv, der har sin Gjerning i at sørge for Alle, afværge det Skadelige og lade dem tilflyde det Gavnlige, udenat Vedkommende selv ved derom; den, som har Naadegaven „at forestaa“, han bærer paa sin Tanke og sit Hjerte Alle — Alles Fornødenheder, Alles Tary og Alles Trang; derfor hedder det ἐν σπουδῃ, „i Iver“; hujus verbi vis late patet v. 11. 2 Kor. 7, 11. (B.); at bevare Iveren i det, der ingen Opsigt vækker, altsaa aldeles ubemærket for Menneskene dog at være ivrig, det er ogsaa en Gave, en

Frugt af Troen. ὁ ἐλεων: har Nogen den Naadegave at „eve Barmhjertighed“, altsaa at være Sygeplejer, eller i det Hele at hengive sig i personlig Opofrelse, da være han det ἐν ἀποτητι, i Munterhed, med friskt, livligt Sind, i Venlighed og Velvilje, modsat den uvillige, fortrædelige Opførsel. Der mener dog ikke den konventionelle Venlighed, som god Leve-maade alene paabyder, men hin Munterhed, der er en Himmelgave, og som formaar herneden at overvinde og at ballyse Melancholiets og det bitre Sinds Dæmon. I alle disse Forhold, mener Apostelen, gjælder det altsaa ganske og aldeles at hengive sig. Enhver bruge sine Gaver til det, hvortil de ere bestemte, og hvortil han er kaldet; vær hel og holden i dit Embede, totus in re, split ikke din Virken; kun da kan Guds Husholdning bestaa, naar Enhver er paa sin Plads; vær ganske hvad du skal være, quem te deus esse jussit. — ἡ ἀγαπη — de fide agit a v. 3, nunc de amore (B.) — være, εστω, ἀνυποκριτος, uden Hykleri, uhyklet: begge Dele, naar den baade kommer fra den rene Kilde, er af Gud, ikke af Egenkjærlighed og Egennytte, og naar den ikke giver sig mer tilkjende, ikke ytrer sig stærkere end den virkelig føles; ἀποστυγοντες &c.: Kjendetegnene paa den sægte Kjærlighed er, at vi kun hade det Onde og kun elske det Gode hos Andre, saavel med vort Sind som i vore Ord, Ordspr. 8, 7. I Kor. 13, 6. „Det er ingen egenvillig, vranten Ufordragelighed, men et retmæssigt Had mod det Onde, saa at ogsaa de Onde blive os til Byrde. Thi hvor der er Kjærlighed til Gud, og den støder paa noget Fiendtligt, der kommer en Iver til. At kunne med Koldsindighed mod det Gode taale Ugudelige, der ligge i Laster, er ikke christeligt“ (Bengel). Der ere nogle Mennesker, 1. som forsvere det Onde og angribe det Gode; 2. som elske det Gode, men vende sig fra det Onde, ikke med den Harme, som er den rette; 3. som kjedes ved det Onde, men ynde det Gode mere koldsindigt

end Ret er; 4. som vende sig bort fra det Onde og hænge fast ved det Gode saaledes, at det ikke kan være skjult for Nogen (Bengel). Uhyklet Kjærliged er altsaa Overskriften over den hele Række Bestemmelser, hvilke Apostelen opstiller i Paralellismen paa 2 og 3 Led. *φιλαδελφία*, den broderlige Kjærliged, det vil sige den specifik christelige Broderkjærliged. 1 Thess. 4, 9. Ebr. 13, 1. 1 Petr. 1, 22. 2 Petr. 1, 7. Kjærigheden skal være øm, den skal undgaa alt det, der kan saare den Andens Skam- eller Æresfelelse; den opholdes ved en bestandig hjertelig Agtelse og Skaansel mod Andre. Mangel paa Ømhed er altid Mangel paa Agtelse. Gal. 5, 26. Fil. 2, 3 f. *φιλοστοργος*, benigni, velvillige, amor spiritualis fratrum (B.); *τη τιμη*, i Ærbedighed, Højagtelse; Modsatningen er her den lige Stilling i den fortrolige Broderkjærliged og det at underordne sin egen Personlighed ligeoverfor Andre. *προηγουμενος*, gaaende foran hverandre i Højagtelse; overgaaende, forekommende, holdende højere, — om ikke altid i det Ydre, saa dog altid animi judicio, quid fieri, si alterius bona et tua vitia potius contemplaris (B.). De i v. 11 og 12 fremsatte tveledede Formaninger omfatte saavel det ydre, mere aktive Liv, som det indre, mere kontemplative, og bestemme den Christnes personlige Forhold med Hensyn til sig selv efter hans Stilling i Tiden. „I Fliden ikke lade“ ikke med halvt Hjerte at blive tilbage for Tidens Opgave; at være munter og virksom kommer af Aanden; at være „glædende i Aanden“ : at man i Aanden forbliver varm og overvinder Tiden (Akt. 18, 25), men i sin Gjerning tjener Tiden, saaat man iagttager den i dens fulde Betydning. Aanden er som en Ild, hvis Glæden afhænger af os Apk. 3, 15. 16. 2 Tim. 1, 6. Fordi de Christne ere Herrrens Tjenere, skulle de bestandig være virksomme og ivrige. De skulle ogsaa anse Alt, hvad de gjøre, som en Tjeneste, som de vise Herren; Alt maa stilles under det Synspunkt

Ef. 5, 16. Fil. 3, 3. Ps. 2, 11, „At være glade i Haabet“, Apostelen har talt om „Troen“ og „Kjærligheden“, nu ogsaa om „Haabet“. Det hører den barnlige Tro til taknemlig at glæde sig i alle Antydninger til det Gode, men ogsaa den mandige Tro til at være taalmodige i Trængselen; Naaden hertil skal komme ved den stedsevarende Bøn: *Gaudium non modo est affectus et beneficium, sed etiam officium christianum. Summa Dei comitas: vult nos gaudere, et gaudio vitam nostram spiritualem exerceri.* Det er viiselig ingen let Opgave bestandig at være glad; alene Christendommen lærer det. Men er ogsaa den nærværende Tid merk, saa er dog Udsigten for Fremtiden klar. Den Christne maa holde Stemningen. Et Instrument, der altid er forstemt, duer ikke; men i Tidens Løb forstemmes selv det bedste Instrument; vil Saadant hænde den Christne, da maa han snart igjen lade sig stemme ved Tro, Haab og Bøn. Haabet er Kilden til de Christnes Munterhed, fordi det er et helligt, evigt Haab. Derfor er det Pligt bestandig at belive dette Haab ved Troen; Betingelsen er Taalmodighed, der ikke blot er en passiv Taalet eller Bæren, men ogsaa tillige noget Virksomt. „At holde ved med Bøn“; ogsaa Lysten til Bønnen kjøles ofte hos os; vi tænke: det hjælper ikke; den Christne ved, at Bønnens Bønhærelse er ikke betinget af vor Følelse af Bønhærelsen. Fra egen Nød komme vi til Andres. Romæ imprimis magna erat occasio. Memorabile est, Paulum, ubi expresse de officiis e communione sanctorum fluentibus agit, nil tamen de defunctis usquam ponere. Gjæstevenskab var især under dø Tiders Forhold et høivigtigt Kjærlighedsverk ligeoverfor Nøden Ebr. 13, 2. I Petr. 4, 9. διωκοντες, ut hospites non modo admittatis, sed queratis. Velsigner osv. en ligefrem Gjenklang af Mt. 5, 44. Af den Christnes Mund gaar kun Velsignelser, Forbandelser gjør den uren. „Glæder Eder med de Glade og græder med de Grædende“; Christi Kjærlighed alene væk-

ker den sande Deltagelse, den rette dybe, inderlige sande Medfelelse; at græde modsættes ikke det at „le“, men „Glæden“, i Latter er der altid noget Kjødeligt, der ikke er af det Gode; *το αυτο φρονεῖν*: at tænke det Samme mod hverandre, Mt. 7, 12; ifølge Fil. 2, 4 udrinder det af *το ἐν φρονεῖν*: at holde paa det Ene har til Følge at holde paa det Fælles; „tragter ikke efter de høje Ting“, nemlig i Verden: Rigdom, Ære, Rang, Embeder, Indflydelse; „men holder Eder til de ringe“, altsaa — værer tilfredse med Eders ringe Stilling, kan ogsaa betyde: lader Eder drage med af de Ydmyge, stiller Eder lige med dem, de have Gud og ere derfor de sande Store. Det rette Forhold til Næsten begynder i det rette Forhold til sig selv. Dertil hører fremfor Alt friskt Aandsliv, ivrig begeistret Virken, omfattende Evigheden som en Aandens Gled, den stille Begeistring i Herrens Samfund og Bevidstheden om sin Sendelse, men tillige iagttagende Tidsmomentet som et Evighedens Moment i Tiden. Her bør sammenlignes Salomos Prædiker, denne meget miskjendte Perle i det Gamle Testamente, et Skrift, hvis Grundtanke ligger deri, at ved at glemme eller at tilsidesætte Evighedsanken for den paa Tidsmomentet gaaende bliver Alt forfængeligt.

Homiletisk Anvendelse. Hvordan bruge vi den Rigdom, vi have af Gud. 1. Indenfor det Kald, vi ere satte i. 2. Med uafbrudt Troskab og Flid forfølgende Herrens og ikke vor egen Ære, Fordel og Frugt. 3. I Forholdet til Andre ved sand Kjærighed og Ydmyghed. De Tjenester, som følge med vort christelige Kald. 1. Guds Naadegaver paalægge os dem og gjøre det muligt for os i dem at virke til Herrens Navns Ære, hvorfor vi i Naadegaverne ogsaa have den bestemte Begrændsnings for al vor Gjerning. 2. I Forholdet til Næsten i Almindelighed lægge de Kjødet i Baand og bringe Aandens Liv og Aandens Frugt til at vidne om, hvad vi have anammet. 3. I Forholdet til os selv søger vi daglig til Naaden, som den Kilde, hvorfra al Kraft og al Væxt udrinder. Den Christnes Liv. 1. Efter sin hemmelige Rod. 2. Efter sine aabenbare Frugter. Den chri-

stelige Troes Frugter i Livet. 1. I Kaldet (Embedet). Troen viser den Christne det Rette; han lever ganske derfor, bliver ved Et, søger i dette Ene at være helt, hvad han skal være; Troen vækker det Ønske hos ham at tjene Gud, ikke Mennesker, derfor forvalter han sin Gjerning uden Egen-nytte, samvittighedsfuldt, tillader sig intet Ondt. 2. I det huslige Livaabnabares Troen som hjertelig Kjærlighed og Agtelse, ivrig Virksomhed og Qmsorg for deres Vel, vi kalde Vore, og ved fromt Mod i Lidelsen. 3. I Forbindelse med andre Mennesker. a. De ere ham Alle dyrebare, først Medchristne, men ogsaa Fremmede, ja selv Fiender. b. Han tager Del i al deres Leven og Liden; er enssindet, ydmyg og nedladende. Hvordan blive vi som det skinnende Lys i Verden. 1. Naar Guds Naadegaver ikke hæmmes ved vor Selvskhed. 2. Naar deaabnabares i et Liv i Tro, Kjærlighed og Haab. 3. Naar vi i alle menneskelige Forhold søger at lade dem komme til Erkjendelse. De christelige Pligter. 1. Offentlige. 2. Private. 3. Ejendommelige. Fromhed, den bedste Velsignelse for Verden. 1. Lader Guds Vilje vinde Fremgang. 2. Virker for Evigheden. 3. Bruger dertil alle menneskelige Forhold. Vor daglige Vandel en Gudstjeneste. 1. Troskab i Kaldet. 2. Redelig og virksom Kjærlighed og Ydmyghed. 3. Taalmodighed, Haab og Udholdenhed i Bön. Den sande Christen er den bedste Tjener. 1. Han ved, hvor kostbare Dagenere ere. 2. Han virker ikke af eller for sig selv, men af og for Gud. 3. Han føler Kjærlighed til Alle, fordi de ere Guds Børn og Arvinger. 4. Han er den Ydmyge og Lydige. Har du været med i Kana? 1. Bor Christus og hans mange Slag Naade i dit Hjerte? 2. Føler du, at ogsaa for dig hans Livs og Glædesvin iskjænkes dig, istedetfor det vanstro Hjertes Mangel og Nød? 3. Ved du, at ogsaa for dig den bedste Vin er bevaret til sidst? Er Herrens Tid oprunden for dig? 1. Prøv din Tro. 2. Betragt din Gjerning. 3. Undersøg dit Hjertes Higen og Tragten. Den Christnes Lydighed. 1. I Forholdet til Gud, at han altid beder og strider for at være tro. 2. I Forholdet til Næsten, at han jager efter den broderlige Kjærlighed. 3. I Forholdet til vort eget Hjem, at vise den sande og levende Deltagelse, Ydmyghed og Selvforenegelse. Christus i os. 1. Livskraften, som vi daglig øse af Guds Ord, er Aanden. 2. Livsdriften, som er Kjærlighed, der er udgydt i vore Hjerter ved Naaden. 3. Livsmoden, som er det Haab, hvori vi som Herrens Helte gaa frejdig i Kampen for Kloendiet. Vi ere kaldede til at befordre Andres Saligbed. 1. Ved en tro Forvaltning af de modtagne Gaver og

de dermed forbundne Gjerninger. 2. Ved en samvittighedsfald og flittig Udøvelse af de almindelige Christenpligter.

Tredje Søndag efter Hellig tre Kongers Dag.

Texter: Matth. 8, 1—14.

Rom. 12, 16—21.

De valgte Texter ere de gamle og overalt de samme. Om Forholdet mellem Evangeliet og Epistelen gjælder, hvad ovenfor er bemærket ved de foregaaende Hellig tre Kongers Søndage.

Evangelieperikopen Mt. 8, 1—14. Hvad der især maa paatrænge sig Betragteren ved de twende Underfortællinger, som vi her have, og hvad saa at sige er deres mærkligste Forskjellighed fra den paa forrige Side fortalte, er de til Jesus sægende Personers Tro. Hist er der ikke Tale og synes der i det Hele taget slet ikke at kunne have været Tale om Tro; thi selv Marias Tro er dog saa skræbelig, at den først gennem Herrens direkte Tilrettevisning kan blive en stille og stadig Overgivelse i hans Vilje. Her er der derimod hos begge Angjældende udtrykkelig fremhævet deres Tro. Den Spedalske vidner ved sit „Herre om Du vil“ om en troende Hengivelse i Gud, der, idet den anerkjender Herrens Vilje som den absolute, ogsaa gør ham villig til at beje sig og sin Vilje under Guds, og den hedenske Høvedsmands Tro faar jo af Herren selv Vidnesbyrdet som den ypperste. Det Spørgsmaal, som her synes at ligge saa ganske nær, er derfor: hvorfra havde da disse denne Tro? skal maa ske ogsaa dette, at de have Tro, være et Moment mere til at fremstille Jesu Herlighed? Vi ville nu se. „Troen kommer ved Hørelsen“, men Hørelsen ved Guds Ord (Rom. 10, 17).¹ Altsaa skulde man antage, at de have havt Anledning til at here Christum prædike enten i Synagogen eller udenfor samme. Men bliver det altid en saare tvivlsom Sag om Høvedsmanden, Hedningen, den efter Samtidiges Mening højere staaende Rømer, der altsaa før var af

alle sine Omgivelser ligesom oplært og bestyrket i det at foragte de usle Jøder, virkelig skulde have tilsidet alle Hensyn for at besøge Synagogen eller at blande sig mellem dem, der fulgte Jesum efter paa Gader og Veje, saa er det jo ikke engang muligt med den Spedalske, der paa Grund af sin legemlige Elendighed var udelukket fra det menneskelige Samfund, og altsaa hverken i eller udenfor Synagogen turde blande sig deri. Men maa man altsaa opgive Tanken paa den direkte Hørelse, som Grund til disses Tro, saa staar Intet tilbage uden Antagelse af, at Rygtet, Andres Fortællinger og Beretninger om hans Ord og Gjerninger maa have fremkaldt denne. (Sammenlign hermed Begivenheden i Joh. 4, 46 ff., hvilcæ Fortællinger indledes med den Bemærkning af Evangelisten, at det skedte i Kana, „hvor han gjorde Vandet til Vin“). Vi se altsaa heraf, at Ordet om Jesus kan udøve den samme frelsende Kraft, enten det kommer paa den ene eller anden Maade, naar det blot virkelig har det uorfalskede Indhold. Og heri finde vi Grund til megen Trøst. Rygtet om Herren er altid trængt meget længere og videre frem i Verden end de egentlige Prædikanters Fædder og deres Talen; hvorhen ingen Evangelist er kommen, derhen er den Hellig Aands Naadekraft kommen med Rygtet om Christo, med deres Samtaler og Fortællinger, der ikke vidste, hvilke frelsende, spirende Sædekorn, de med deres Ord nedlagde i de længtende, efter det Himmelske begjærende Menneskers Hjerter. Og saaledes betragte vi virkelig den Tro, der her bringer den Syge og den Bedende for Jesu Fædder som et Vidnesbyrd om hans Herlighed, hvilket ikke bør forbrigaas, men er tilsigtet at fremdrages ved Prædikenen over denne Text. I Forbindelse hermed sætte vi Herrens Ord v. 4: „se til, at du siger Ingen det“; det ligger saa nær til, at netop en saadan Tro, især naar den faar en saadan Bønherelse, der ligesom overvælder den med Naade, føler sig fristet til at forkynne det

fra Tagene af og til alle Mødende; den ved ikke af, at den derved udsætter sig for en stor Fare; derfor disse Herrens avarende og standsende Ord. Parallelsteder til Fortællingen om den Spedalske: Mr. 1, 40—45. Luk. 5, 12—16; til den om Høvedsmanden Luk. 7, 1—10. Markus fortæller, at den Spedalske faldt paa Knæ, Luk., at han faldt paa sit Ansigt for Jesum. Markus, at Jesus „truede ham strængeligen“ og forbød ham at tale derom, men tillige at „den Helbredede gik ud og prædikede meget og udspredte Rygtet om denne Sag, saaata Jesus kunde ikke mere gaaaabentbart ind i Staden, men var udenfor paa øde Steder, og allevegne fra kom de til ham“. Med Hensyn til den anden Begivenhed fortælles der i Luk. at „Drenge“ — δούλος, Matth.: παῖς — som var ham dyrebar, var nærværet at de, ημελλε τελευτῶν; at Høvedsmanden, der han hørte om Jesus, sendte Åldste af Jøderne til ham — at disse anbefale ham til Jesus „thi han elsker vort Folk og har bygget os Synagogen“; at Jesus gik ind med dem, og da han var ikke langt fra Boligen, sendte Høvedsmanden sine Venner og lod ham sige det Følgende. Derimod mangler Luk. Beretning om, hvad her er fortalt i v. 11—13. — Disse Begivenheder forefalde altsaa umiddelbart efter Bjergrædkinen. Spedalskhed, en Landeplage hos Jøderne (Deutr. 24, 8), der betragtedes som den haardeste Hjemsegelse fra Herren, Num. 12, 9. 10. 2 Chron. 26, 19. Af de forskjellige Arter var den saakaldte hvide, Barras, λευκή, den almindeligste hos dem, og kaldes endog af Lægerne lepra mosaica. Den begynder i smaa Flekker paa Huden, hvilke hurtigt æde om sig især paa de haarbesatte Dele; Hudnen bliver ganske hvid, opblæst, udspændt og tør, undertiden brister den, og der opstaar da stinkende Saar; Extremiteterne svulme op, Neglene falde af Hænder og Fødder, Øjenlaagene krympe sig sammen, Haaret bliver hvidt, belagt med ildelugtende Skorper, de ydre Sandser sløves, Øjnene tabe sin Glands

og ere meget ømfindtlige, indtil den Ulykkelige endelig efter lange Lidelser dør af Udtærelse, forbundet med Vatersot; undertiden skal dog Sygdommen kunne hæves, idet den bryder frem med engang, og den Syge bliver hvid fra Isse til Fodsaale. Paa Grund af Sygdommens Almindelighed havde Gud i Moseloven foreskrevet nøjagtigt, hvorledes dermed skulde forholdes. I Lev. 13 tillægges Præsterne Opsigten med de Spedalske, ligesom de skulde kjende Diagnosen saaledes, at de erklærede dem, som vare befængte dermed for Urene og dermed tillige som udelukkede fra Omgang med Andre. De maatte bestandig være iførte den foreskrevne Sørgedragt (sønderrevne Klæder) Lev. 13, 45, bo udenfor Byerne og undgaa Berørelse med Andre, men kunde gaa frit omkring og under hin Forudsætning tildels ogsaa besøge Synagogen (derimod aldrig Templet). Om den Rensedeh smldgn. Lev. 14. Behandlingen af Spedalskheden var en Normaltypus for Behandlingen af de Urene, og det laa saa nær, at den Plage blev Symbol paa Synden, Naturens Fordærvelse og Dom (Num. 12, 10. 2 Regg. 5, 26. 15, 5. 2 Chron. 26, 20 ff.) eller paa en uudforsklig Hjemsøgelse (Hiob 2, 7); ligesom Helbredelse derfra paa Frelsen og Forsoningen (Syreren Naman, 2 Regg. 5, 2. Ps. 51, 9. kfr. Lev. 6, 7). Især var Urenheden, den hemmelige Fremtræden, Safternes Fordærvelse, det modbydelige Udsende, Livets gradvise Tilintetgjørelse osv. altsammen Momenter, hvori Billedet af Synden og Syndigheden, eller ogsaa Skylden og Meddelagtigheden i Synden fremtraadte. Sygdommen og den ydre Elendighed er saavel her som i den følgende Fortælling det Middel, som Herren bruger for at gjøre Hjerterne modtagelige for Ordet om Frelsen; det er den Ploug, hvormed Herren gjennemskjærer den haarde Skorpe. — *προσκυνει* (eller som hos Lukas: *πεσων ἐπι προσκοπον*; Mark. *γονυπετων*) udtrykker saavel Tilliden som Ærbedigheden og Erkjendelsen af egen Uværdighed og den store Naade, som

maatte vises; den store og dybe Nød er en Læremester, der virker Undere i Hjertet; det var den, der her lærte den Spedalske at sætte al sin Sag i Frelserens Vilje; det er, som vilde han sige: „om det “at kunne“ kan der hos Dig ikke være Tale; Alt beror kun paa din Vilje“. Dette er den rette, faste Tro: Jesus kan og vil hjælpe, thi hos ham findes ikke den Disharmoni, der er her hos os. Modeste eventum a sola voluntate Jesu suspendit. Fides dicit „si vis“, non „si potes“ Mr. 9, 22. Jesus udrækker Haanden og rører ved ham; for enhver Anden maatte den Spedalske have veget tilbage, han turde ikke lade sig berøre af Nogen; men Jesus, den Rene, kunde ikke besmittes; det til sagde Troen den Spedalske. „Jeg vil“: Echo promta ad fidem leprosi maturam. I Begyndelsen gjør Herren sine Undere øjeblikkelig, uden Opsættelse, for at aabenbare sin Magt; siden lader han ofte en Tid hengaa, saa at ogsaa derved Menneskenes Frelse fremmes. „Han blev renset“, den fuldkommeste Stadfæstelse paa Herrens Ord. Han blev renset derved, at han blev af den Rene løftet op i Renheden. „Sig det til Ingen“; Bengel underforstaar „ferend for Præsterne“, at ikke disse, naar de fik det at vide, før du kommer til dem, skulle negte, at du er renset; sig det til Ingen, som ikke her er tilstede. Dette forekommer mig vilkaarligt, især naar hensees til, hvor hyppigt dette Frelserens Paalæg findes: Mt. 9, 30; 12, 16. Mr. 3, 12. 5, 43. 7, 36. 8, 26 o. fl., udenat noget Lignende kan tænkes. Motivet til dette Paalæg af Herren maa derfor, som ovenfor bemærket, ses i Herrens Omsorg for de Helbrede des Bevarelse, det herte til den aandelige Diæt, hvorpaa de skulde sættes; der til kommer vel ogsaa Hensynet til Felket, at undgaa de kjædelige Henrykkeler, der vare dette selv til Skade og vare Hindringer for Frelserens stille Virken. At dette Herrens Paalæg ogsaa har et videre Omfang end der og da, ogsaa gjelder andre Tider, tilsiger jo ligefrem Omsorgen for det indre

Liv; den nyvakte Sjæl skal netop i Fornegtelsen af sin naturlige (og altsaa urene) Lyst til at udbasunere det, der er skeet med den, have Anledning til at voxer i aandelig Kydskhed og Sandhed. Skjent forenes hermed den blivende Betydning af Paabudet at „vise sig for Præsterne“, som en Formaning til, just naar man er vakt, at erkjende Nødvendigheden af at ty til den aandelige Vejledning, som Sjælesøgerembedet frembyder: gaa du ogsaa til din Skriftefader, vis ham dit Hjerte og søg Absolution. Akt. 16, 30. Lader os mindes, at det bedste Offer, som den frelse Sjæl kan bringe, er den nye Lydighed, Joh. 5, 14. Es. 38, 15; hvormeget Herren end vil, at vi skulle tie med de særegne Naadesvidnesbyrd, som han skjænker os, saa hindrer dette ikke, at vi baade offentlig og privat bekjende, at Gud har gjort store Ting med os, naar en saadan Bekjendelse sker til Vidnesbyrd for dem, som ikke ville erkjende dette, Røm. 5, 11. Ps. 20, 6. „Til Vidnesbyrd for dem“. Jesus sendte ham til Præsterne; han skulde være dem et Vidnesbyrd om, at Messias var kommen ikke for at opheve Loven, hvorom saaledes Præsterne igjen senerehen kunde aflægge Vidnesbyrd til Andre. — ἑκατονταρχος, centurio, Høvedsmann over 100, Herodes Antipas's Militær, en Hedning, muligt en Proselyt, det er saadanne, som paa betinget eller ubetinget Vis traadte over til Jødedommen: רַבִּי זָהָר, Portens Proselyter, ἐξ Ἐθνῶν προσεληνθότες, der forpligtede sig til Jødernes Patriarktro og Patriarksæder; רַבִּי חִזְקִיא, Retfærdighedens Proselyter, der underkastede sig Omskjærelsen og altsaa blevne Jøder. Som Sidestykker til denne Høvedsmann staar Høvedsmanden under Korset Mt. 27, 54, og Kornelius i Cæsarea Akt 10. προσηλθεν: han kom ikke selv, men sendte Andre (kfr. Luk.) til Jesum, hvilket ogsaa bedre motiverer, at Herren udtaler saadan Ros over ham. Thi vel kan Frelseren ogsaa ellers utale sig rosende over den Tilstedeværenes Tro, men ikkun efter en forudgaaen Ydmygelses Prøve,

og aldrig, saaledes som her, i Modsætning til det helé Israel. Dog maa bemærkes, at ogsaa her Høvedsmandens Ord: jeg er ikke værd o.s.v. vidner om Ydmyghed. „Videtur, siger Bengal, exisse domo, sed anteqvam ad Jesum perveniret, retulisse pedem. Voluntas igitur ejus pro ipso facto, ac pluris, divinitus aestimabatur, et hanc aestimationem præclare exprimit Matthæus, sublimiori divinæ quam humanæ historiæ lege. In spiritu colloquiebatur Jesus et centurio vere“. „Bad ham og sagde“ smlg. Johannes sender Disciplene og „siger“ 11, 3. Lnk. 14, 18. *παραλυτικος*, Værkbruden, saadanne Syge, hvem Brugen af de legemlige Lemmer er negtet, ligesom Brugen af Sjæleorganerne vare det for de Besatte. De ere som *παραλειψμενοι*, legemlig opleste, henkastede paa Sengen (Mt. 9, 2. Mr. 3, 3 osv.); ved Paralyse forstaa Lægerne Tabet af den vilkaarlige Bevægelse, tildels ogsaa af Felelsen i enkelte Lemmer, hvorved de lidende Muskler ere slappe og relaxerede. Derved adskilles denne Tilstand fra Katalepsis og de forskjellige Arter af Tetanus (Stivkrampe), hvor Musklerne ere heftig anstrængte og spændte. Begrebet af *παραλυτικος* er saaledes ikke fuldt udtrykt ved „Gigtbruden“. Høvedsmanden lader kun sin Sag foredragte for Jesum; han erkjender, at han ikke hørte til den Kreds, der havde Adgang til hans Naade, og maa derfor benytte Andre æf denne til at formidle den Afstand, som her var. Ligesom allerede dette er et Vidnesbyrd om hans Beskedenhed, saa tillige om hans Tro: der behøvedes intet Andet end at gjøre Herren bekjendt med Neden. Høvedsmandens Omsorg for hans „Tjener“ eller „Dreng“ vidner for hans Kjærlighed. „Jeg er ikke værd osv.“: Den samme Ydmyghed og den samme samvittighedsfulde Omhyggethed og den samme Tr. Herren havde sagt: jeg vil helbrede ham; Høvedsmanden svarer: sig kun et Ord, det er det Eneste, som behøves, intet Andet og han skal helbredes; paa din Befaling maa Sygdommen vige, endskjønt

den ikke viger for noget andet Middel; Alt er dig underlagt, du er Souverain, og jeg kjender og ved af egen Erfaring hvad den Befalendes, Herskerens Magt har at betyde: baade maa jeg selv lyde Andre, føler den altsaa over og paa mig selv, og som Overordnet har jeg tillige at eve den Magt, som i et velordnet Samfunds Forhold ikke kan svigte. En saadan Indsigt i Myndighedens Begreb vidner om en Sandhed og Frihed i Erkjendelse og Vilje, der forudsætter en Selvfornegelse og en Dødelse af Kjødet, som paa det Herligsteaabnbarer Dybden af hans Tro og er den bedste Forklaring af Herrens Forundring. Denne gjælder, kan man sige, baade Høvedsmandens Tro og Israels Vantro; begge ere lige underlige, hvorledes han, Hedningen, kan være kommen saalangt eller saa dybt i sin Tro, og hvorledes Israel, der havde havt en saa lang og alvorlig Skole at gjennemgaa netop for at komme til et saadant Maal, dog endnu viste sig saa langt fjernet derfra, saa fremmed for denne Underkastelse, den aandelige Selvopgivelse og den reite Lydighed. Høvedsmanden var, ligesaa lidt som den Kananæiske Kvinde, af Israel, men hvad Jesus siger til hende, der kom lige fra de hedenske Grændselande, benytter han ikke mod ham, der boede i Israels Land, og som selv havde erklæret sig uværdig til hans Naade. *πιστίν*: af den Maade, dette Ord her for første Gang i det N. Test. bruges, kan sees, at Troen er saavel en Erkjendelsens som en Viljens Sag. Af alle Dyder roser Frelseren altid alene Troen 15, 28. Luk. 7, 50. *εἰρον*: inveni, qværens cum veni (B). Dette siges for at vække de Troendes Kappelyst. Tro og christelig Dyd findes ofte der, hvor man ikke venter dem, ligesom de mangle der, hvor de først og fremst burde være. Troen er uafhængig af Stand og Folk; ethvert Menneske er troesdygtigt. „Fra Østen og Vesten“, ikke Hedningerne i og for sig, men endog de fjernestboende, uden Hensyn til Nationalitet; en Gjentagelse og Stadfestelse altsaa af Es. 43, 6.

45, 6. 60 og 61. μετα, med Abraham osv. smig. Ebr. 12, 23; 11, 9. ἐν τη βασιλειᾳ, i dette og det tilkommende Liv. „At ligge til Bords“; Jesus udtaler her første Gang den Lignelse, som allerede fra Profeten (Es. 25, 6) var kjendt, og som han senere benyttede til de mere udførte Parabler (Luk. 14, 7. Matth. 22, 1 ff. 26, 29). νιοι της βασιλειας, regno proximi. Alio significatu eadem appellatio 13, 38 (B). Jøderne vare allerede Sønner af det typiske Rige, af Theokratiet og havde som saadanne nærmest Haab om at vorde Sønner i det reale Rige i Himmelret (Rom. 9, 4, 5; 11, 16). Det er en hej Naade at være født i Guds Rige, men hvor ofte beskjæmmes ikke de Christne af Hedningerne. „Det yderste Mørke“: Spisesalen er oplyst, Maaltidet er et Aftens, udenfor er Nat (Joh. 13, 30). ἐξωτερον — yderligere end det udvortes Merke; ogsaa i sig selv har den Vantro Merke, hans Plads er derfor Merkets. Tenebræ illæ non modum oculum, sed etiam mentem tetterima caligine offundent (B). Der maa det være merkt, hvorhen ikke en Straale af den guddommelige Naade, Kjærlighed og Salighed naar. Der skal være ὁ κλαυθμος — articulus insignis: in hac vita dolor nondum est dolor (B.) kfr. 13, 42. 50; 22, 13; 24, 51; 25, 30. Luk. 13, 28 — Graaden: da skulle de Stærke, som her skamme sig for at græde, hyle af Smerte over det tabte Gode og det hestede Onde. „Tænders Gnidsel“, af Utaalmodighed, den bitreste Skam og Harme mod sig selv som Ophavsmænd til sin Elendighed; tillige af Had til de Andre, hvem de misunde Frelsen kfr. Ps. 112, 10; Egenkjærlighed er da forvandlet til Had mod sig selv, og man kan dog ikke gaa bort fra sig selv. Ikke blot med Merke, men ogsaa med en evig Ild er denne Tilstand forenet. Hovedsmandens Tro og Kjærlighed finder sin Løn. Troen er Midlet til at modtage alle Guds Gaver. — „I den samme Time“ staar med Eftertryk,

Homiletisk Anwendung. Hvorledes Herrens Herlig-
hed her skinner os imøde. 1. Disse to Begivenheder,
hvorved Herrens undergjørende Magt kommer tilsyn, fortæl-
les af Mattheus som følgende umiddelbart paa Herrens første
Tale, Bjergrødkonen. 2. I dem begge næabenbarens Her-
rens Ords forunderlige Magt over Hjerterne, der fra det
Fjerne og Fremmede dog drages henad til ham; det se vi
saavel i den Spedalskes som i Hövedsmændens Tro. 3. Hel-
bredelsen sker ved hans Ord, med og uden Berørelse, i Nær-
heden som langt fra; han er Gud, han er Frelser. Jesu
Undere efter deres rige Betydning. 1. Som Vidnes-
byrd for hans Evangelium. 2. Som Gjerninger af hans Kjær-
lighed. 3. Som Stadfestelse paa hans Magt. 4. Som Straaler af
hans Herlighed. Ordet om Herren og Ordet af Herren.
1. Joh. 1, 1—5. 2. Saavel den Spedalske som Hövedsmæn-
den ere dragne ved Ordet om ham. 3. I Helbredelsen viser
Ordet af Herren sig kun som en Stadfestelse af Ordet om
ham. 4. Komme vi til Herren, sker det ved dette; frelses
vi, sker det ved hint. Den Tro, der sejrer. 1. Er en
mægtig Kraft i Hjertet til at overvinde alle Hindringer paa
Vejen til Christum. 2. Er en ubetinget Underkastelse og
dersaf følgende Lydighed under Herrens Vilje. 3. Er en
Indsigt i Herrens Raad og Vilje, der er skjult for Alle, for
det hele Israel. 4. Er Nøglen til det evige Liv. Nær og
Fjern i Guds Rige. 1. Bestemmes ikke af ydre Grunde
eller af Landemærker, hvilket navnlig sees paa Christi Tid,
paa Folkevandringens og paa Reformationens Tid, — kort paa
alle Tider, hvor Kirken gjennemgaard store Begivenheder. 2.
Bestemmes alene af indre Grunde: a. den bøfærdige Synders
Fordringsløshed fornemmer Frelserraabet i det Fjerne. b.
den Selvretfærdiges Anmasselse kues af Frelserlyset i Nær-
heden. Den evige Forkastelsesdom hen ud i det
yderste Mørke. 1. Verdensdommens Mørke i Mod-
sætning til Guds Riges lysende Festsal. 2. De fordømte
Aanders Samværen, modsat Troesfædrene Samfund. 3. De-
res Græmmelse, modsat de Saliges Fred. Jeg vil komme
og helbrede ham. 1. Gjælder her Hedningedrenge, for
hvem Troen gaar i Forbøn. 2. Fuldbrydes under de Troendes
Lydighed og stille Hengivelse. 3. Er et Ord, der gjælder for alle
Tider: Herrens Ord for Verdens Grundvold bliver bestandig,
ogsaa efterat Herren har fuldbrydet Frelsen ved Lidelse og
Død. Den tjenende Kjærlighed, et Grundtræk i
Guds Rige. 1. Tjeneren tjener Herren i villig Lydighed
og Hengivenhed: det huslige, borgerlige Riges Orden. 2.
Hövedsmanden tjener sin Dreng af Barmhjertighed og Kjær-
lighed: Menneskekjærheds Rige. 3. Christus tjener begge:

Naadens Rige. *Sygdommes Velsignelse.* 1. De kunne lære os at sætte vores timelige Ønsker behørigt i Skranker. 2. Indeligt forene os med Vore. 3. Tjene os til Selvprøvelse og Dom over os selv. 4. Føre os til Herren og lete os Adskillelsen fra Timeligheden. **Den christelige Erfaring.** 1. En Erfaring i og af Nød. 2. En Erfaring om Hjælp. 3. En Erfaring om en bestemt Frelsesorden. **Bønnen** for andre Mennesker. 1. Dens Beskaffenhed: a. for hvem skal man bede, b. hvorom og c. hvorledes. 2. Dens Nödvendighed fremgaar a. af Kjærlighedens Bud, b. af Jesu Christi Eftersølgelse, c. af en Christens retskafne Væsen. 3. Dens Kraft, a. hvori den bestaaar, b. hvorledes den ylter sig. **Jo større Kors, des større Tro.** 1. Jo mere Smerte, des mere Haab paa Guds Barmhjertighed, 2. Jo mere Følelse af vor Urværdighed, des mere Tillid til Guds Naade. 3. Jo mere Erkjendelse af vor store Skade, des mere Tillid til Guds Magt. **Dig sker, som du tror.** Troen prøves paa a. Bønnen b. Bekjendelsen c. Ydmygheden d. Tilliden til Christi Ord. **Den Spedalskes Frelse, et Redningstegn for Verden.** 1. Herren kan redde den mest fortvivlede Synder. 2. Han vil det og han gør det, idet han gaar ind i Lidelsens Samsund med Verden. 3. Han borttager Synden, idet han skiller den fra dens Skygge, Lidelsen. **Viere ikke værd Herrens Barmhjertighed og Troskab.** 1 Mos. 32, 10. 2 Sam. 7, 18; 19, 36. (Troen er ikke bunden til Tid, Sted, Stand eller Anseelse. Gud har havt sine Troende nær, hvor, iblandt Folk, som intet Menneske har formodet. Luther).

Epistelperikopen Rom. 12, 16—21. Fortsættelse af forrige Søndags Epistel; af Luther er endog Udlæggelsen lagt ind under denne. Apostelens Formaninger gaa her ud paa at indskærpe, hvorledes det ber os at forholde os ligeoverfor Andre, ikke blot de Troende, men ogsaa de Vantro. *φρονιμοι παρεστωτοις,* kloge for sig selv; ikke den virkelige Klogskab, som Christus fordrer (Matth. 10, 16), men den Forvendthed, at man 1. indbilder sig Noget formedelst sin Klogskab og 2. holder sig alene for vis og derfor er utilbøjelig til at lære af Andre, at høre Andre, indtil man tilsidst — den højeste Grad — ikke heller hører paa eller søger Guds Stemme eller Ord. „Denne Egenklogskab“ siger Luther, „er det Stivsind i verdslige Ting, at man ikke lader sig sige; det skal være ret og vel

gjort, hvad man faar i Sinde, og man viger ikke for Nogen“ kfr. Rom. 11, 23. „Betaler ikke Ondt for Ondt“ nemlig ikke blot i hvad man gjør, men ogsaa i hvad man efterlader; den Troende vil ikke blot intet Ondt gjøre, men heller ikke undlade det Gode. προνοουμενοι: (Prov. 3, 4. oversætter LXX προνοου ναλα &c.) værer forud betænkte paa, beflitter Eder paa; „for alle Mennesker“, for alle — ikke blot for de Troende — Menneskers Øjne smlgn. 1 Thess. 5, 22. Filip. 4, 8; den Christne har ikke Lov til at tro, at han kan handle, som han vil, manseet om det behager eller ikke; det gjælder ialfald kun i Troessager, hvor han vistnok ikke retter sig efter Menneskenes Dom, men efter Guds Ord; udenfor disse skal han handle saaledes, at man ingen Grund har til at dadle ham, smlgn. 1 Kor. 10, 32 f. 1 Petr. 2, 12. Gemma non solum debet esse gemma, sed etiam bene sedere in annulo, ut splendor occurrat in oculos B“. „Dersom det er muligt“, det kan udenfra blive os umuligt at holde Fred, men i vort Indre skulle vi være fred-sommelige mod Enhver, beredte til Fred med Alle, saaat vi ikke ere Aarsager til Ufred, men hellere lide Alt, Rom. 14, 17. Dette finder da sin Forklaring i de følgende Ord. „I Elskelige!“, et Tiltaleord, hvorved han netop stræber at formilde de Vredagtige, eller at minde dem om, i hvilken Modsigelse med Livet de komme ved at vige af fra Kjærlighedens Lov, der er dem indskreven i Hjerterne. „Hævner Eder ikke selv“; Selvhævn maa under alle Former og Forhold være uchristelig; i den ligger jo nemlig Ønsket eller Forseget paa at tilfeje Andre Ondt; herunder kan derfor ikke komme Selvhjælp (Selvtægt), Nødværge, hvorved man jo netop søger at forhindre Andre fra at gjøre noget Ondt. „Lader Vreden Rum“ forklares af de Fleste (Luther, Bengel): „lader Guds Vrede Rum“, overlader det til den at straffe; Herren øver sin Straffedom saavel ved sine Tilskikkelsler, som ved de Red-

skaber, han dertil har kaldet f. Ex. Øvrigheden; „al Kreatur er Guds Vaaben og Ris“ Sap. 5, 18. Luther. Andre: viger af fra Eders egen Vrede, unddrager Eders Sjæle for Vreden, naar den vil gibe Eder og rive Eder med sig. Ved de til-lagte Ord „det er skrevet osv.“ synes den første Forklaring at være den rimeligste. Smlgn. forevrigt Gen. 32, 35. Ebr. 10, 30. Som Modsætning følger nu det positive Bud: „der-som han nu hunger“ Prov. 25, 21. kfr. Matth. 5, 39. 44, de Christne ere den Guds Børn, for hvem ingen Persons Anseelse er og som er Kjærlighed; naar han altsaa raader i Hjertet, vil ogsaa de kunne møde Alle med en Kjærlighed, der er virksom i gode Gjerninger og i Alt, som er dem en Forne-denhed og Trang. „Glædende Kul“; tages det i ond Me ning, da betyder det: den vil berede din Fiende den bitreste Smerte, en guddommelig Dom. Dette kan ikke være Aposte-lens Motiv. „Glædende Kul“ siger Luther, er efter min Mening Velgjerninger, hvormed Fienden bliver overvældet, saa at han til sidst bliver vred paa sig selv og os huld; thi Kul betyde Velgjerninger, hvorfor ogsaa Kullene i Røgelsekarret betyder Guds Velgjerning, som man i Bennen skal omtale, at Bennen kan ryge stærkt og trænge op. Nogle forklare Kullene om Guds Lov og Dom, som Ps. 18, 9: Kullene ere an-tændte af ham &c., at Fienden ved Velgjerninger skal endnu dybere forskylde sig og lade endnu mere komme paa sig af Guds Dom og Lov. Men jeg agter, at saadant ikke af en Christen kan ønskes hans Fiende, endskjent det ikke giver nogen upassende Mening og rimer sig med Ordet: Lader Vreden Rum, det er: I gjøre kun det Gode; Kullene og Vreden ville vel finde ham. Omnis vindictæ finis est, ut hostem poe-niteat sui, ut hostis se tradat in potestatem ultoris. Utrumque describitur hac pharsi insigni; urit enim qvam maxime poen-i-tude illa et hostis fit ultoris proprius libenter, habebis illum ad natum (B). Den ædleste Hævn er slet ingen Hævn (altsaa

heller ikke ved den onde Tanke) at tage, men blot at gjøre ham vel. Dog maa bemærkes, at Anger ikke kan betegnes som en nødvendig Virkning af Kjærlighed til Fienden og af dennes Ytring. Den nærmeste Følge af en Velgjerning mod en Uven er en brændende Beskjæmmelse, der maa anses som en religios, sædlig Krise; han vil sænke sit Hoved, som bar det brændende Kul (Saul og David 1 Sam. 24, 17 ff.). Regelen for og Hensigten med denne Krise er Anger og Omvendelse; men de Tilfælde ere ikke sjeldne, at saadanne Modstandere, som Judas, forstokkes ved Velgjerninger; men Hensigten med at øve Kjærlighed er for den Christne den samme som Christi Hensigt: at overvinde det Onde med det Gode. — „Lad dig ikke overvinde o. s. v.“ Det Onde og det Gode kjæmpe indbyrdes indeni og om den Christne. Vi overvindes af det Onde, naar Andres Fornærmelser rive os med til Vredens Lidenskab eller til Hævn og Had, da bliver Kjærlighedens gode Aand overvundet af den onde Aand; — vi sejre, naar Andres Had ikke deder Kjærligheden i os. Den Christnes Vilje maa være uovervindelig. Det Onde skal per reactionem lokke ham til det Gode. I Apostelens Formaninger gaar der en Højtidens Tone, ligesom i 1 Kor. 13; det er den for Forsamlingen talende Apostle, der her staar for os; saaledes skal ogsaa vort hele Liv blive en Kul-tus, en Akt, der er afsondret fra alt Lavt og netop holder Livet paa Højderne. I Slutningssætningen „overvind det Onde med det Gode“ samler sig ligesom alle de hidtil givne enkelte Regler, de løbe alle sammen i denne den sidste og højeste.

Homiletisk Anvendelse. I ere Verdens Lys. 1. Have intet Lys i sig selv, men søger det eneste i Gud, som er Lyset (v. 16). 2. I Christi Kjærlighed møde I Verdens On-skab: haver Omsorg for det Gode, jager efter Fred, overlader det til Herren at vredes og at straffe (v. 17—19). 3. Arbejde paa ved Kjærligheden at vække den Vantro til Anger, Omvendelse og til at overvinde det Onde (v. 20, 21). Den Troende i den vantro Verden. 4. Ved Ydmyghed,

Selvfornegelse og Fredsommelighed undgaat han alt Anstöd.

2. Naar han ikke saar være i Fred, overgiver han Sagen saavelsom Sagvolderen til Herren og er fast overbevist om, at Han vil føre Sagen ud til en god og salig Ende. 3. I sit fremtidige Forhold søger han at virke ved Kjærlighed til Synderens Omvendelse. Den Christne under Verdens trykkende Forhold. 1. Han bruger dem til at bekjempe sin Egenkjærlighed; holder sig ikke selv for klog, hører paa Andre, giver efter og er skaansom i Forsvaret for sin Ret eller Ære. 2. Han benytter dem til desto større Strenghed mod sig selv, til Øvelse og Fredsærdighed, til at bevise Kjærlighed til Fienderne. 3. Til Bestyrkelse i Standhaftighed og i det at arbejde i Herrens Tjeneste. Den Christne under de ydre Forholds Tryk. 1. Han behersker og overvinder sig selv og sin Natur. 2. Han søger ikke at give retfærdig Grund til Daddel under sine Pligters Opfyldelse. 3. Han viser uforanderlig Velvilje mod sine Fiender. De Christnes Fredsommelighed. 1. Han er i stand til at holde Fred ved sit ydmyge, ingen fornermende, retfærdige, fred-sommelige Liv. 2. Ved udbrydende Fiendskaber er han stærk nok til ikke at hævne sig selv, men at overlade det til Gud. 3. Ved fortsatte Fiendligheder vil han fremdeles bævre Kjærligheden, altid beredt til at gjenoprette Freden. Den christelige Fredsommeligheds Værd. 1. Kilde: den kommer ikke af Passivitet, Magelighed, Stivhed, Dovenskab, men af Kjærlighed og Årbødigheid for Gud. 2. Grændser. Den er lovlig, ærbar, uden at kaste sig bort. 3. Styrke. Den er stærk nok til de højeste Offere; den beholder også Kjærlighed til Fienderne og er uovervindelig. Vejledning til den Kunst at holde Fred med Alle. 1. Tilstop Usfredens Kilde i dit eget Hjerte. 2. Ved samvittighedsfuld, redelig Opsørel mod Enhver rydde du bort al ydre Anledning til Usfred. 3. Fæst dit Hjerte under de ydre Anfægtelser til den øverste Gjengjælder. 4. Søg ved Vægjerninger at overvinde Fiendens Had og at afvende den truende Straf fra hans Hoved. Hvad fordres der til at være en dænet Christen. 1. Beskedensbed og Ydmyghed. 2. Almindelig Menneskekjærlighed. 3. Hjertets Sandhed og Renhed. Giver Vreden Rum. 1. Menneskelig Vrede er en Frugt af Menneskets Egenkjærlighed, den maa derfor betvinges og udryddes ved, at Herrens Aand sejrer i vore Hjerter og fører vores Tanker og Ønsker til Freden. 2. Den guddommelige Vrede kunne vi ikke standse, den er retfærdig og hellig og maa derfor have sin Gang, saalænge Naaden forskydes og ringeages. 3. Men det er vort Kald, ved at vise sand Kjærlighed, at overvinde Næstens onde Sind og

saaledes fange ham for Naaden. Haver Omsorg for det Gode. 1. Det Gode har den Troende modtaget af Naade og skatter det derfor efter sit Værd. 2. Derfor vil han i al sin Færdens og Stræben sætte det som et Maal for sit Liv saavel i Arbejdet paa sig selv og i Omgangen med Andre, som i det Hele i al sin Tænken, Talen og Handlen. Vi ere kaldede til at gjøre vel. 1. Menneskets sande Vel er at frelses fra Synden: dertil virker den Troende ved Ord og ved Liv; Livet maa udflyde af Ordet, al Modsigelse derimellem nedbrydes. 2. Mennekelets timelige Vel er begrundet i, at det sandeligen staar vel til med ham; men ofte man dette søges ved eller igjenem at virke for det timelige Vel; hvorledes virke vi derfor paa den rette Maade? naar Gjerningen udspringer af det troende Hjerte, sker i Jesu Navn og sigter til Guds Navns Ære. De glødende Kul. 1. Ere Beskjæmmelse, Ydmygelse og Følelse af Sandhedens Magt; den Troende virker til at fremkalde dette hos den Vantro ved Ydmyghed, Sændhed, Kjærlighed og Fredsomme lighed. 2. De kunne blive til Frelse, men kunne ogsaa blive til yderligere Dom og Forhærdelse; såg derfor at overvinde det Onde ved det Gode.

“Microcolon in Adults” *Lectures on Diseases of the Bowel*, p. 15.

(Salvatore)

dommelige Skrifter (*ἥν — πιστίν — ἐμαδον*¹) ἐκ τε των θειῶν γραφῶν ἐδιδαχθην), og paa et andet Sted ytrer, at han baade havde modtaget den af de guddommelige Skrifter og lært den af sine Forfadre efter Gud (*ταῦτην καὶ παρα τῶν θειῶν γραφῶν εἰληφὼς τὴν πιστίν καὶ παρα τῶν πατα τὸν Θεον προγονῶν διδαχθεῖς*).

Vi have saaledes i Marcellus's Brev, hvad man kan kalde en „expositio fidei Marcellianæ“.

Denne „expositio fidei Marcellianæ“ bestaar af tre Dele.

I den første Del bekjender den ancyranske Biskop sin Tro angaaende Guds enbaarne Søn Ordet (*μονογενῆς υἱος λόγος*). Jeg tror (*Πιστευω*), erklærer han her, følgende de guddommelige Skrifter (*ἐπομένος ταῖς θειαῖς γραφαῖς*), at der er een Gud og dennes enbaarne Søn Ordet. Denne Søn Ordet existerer bestandig med Faderen, har ikke havt nogen Begyndelse for sin Existens, er i Sandhed af Gud, er ikke blevet skabt eller gjort, men er bestandig til, regerer bestandig med Gud Fader og har et Kongedesmme uden Ende. Han er Søn, Kraft, Visdom, Guds eget og sande Ord, Herren Jesus Christus, den fra Gud uadskilte Guds Kraft, ved hvem alt Skabt er blevet til, som Evangeliet vidner i Joh. 1, 1. 3. Han er det Ord, om hvilket Evangelisten Lukas vidner i Luk. 1, 2, David taler i Ps. 45, 1, og Herren Jesus Christus selv lærer i Joh. 8, 42. Han har, i de sidste Tider kommen ned for Menneskeslægtens Frelses Skyld og født af Jomfru Maria, paataget sig Mennesket.

Paa denne med flere bibelske Citater udstyrede, noget vidtløftige og ordrige og ikke synderlig concise, skarpe eller klare Bekjendelse af sin Tro angaaende Guds Søn Ordet lader Mar-

¹⁾ Nemlig af Kirken, isærdeleshed ved Daaben. *Ἐμαδον* minder om *μαθημα*, den bekjendte Betegnelse af Daabsbekjendelsen i den græsk-østerlandske Kirke.

cellus i den anden Del af sin „expositio fidei“ følge en meget simpel, kort og ordknap Bekjendelse, der strækker sig over alle tre Troesartikler ogaabentbart skal omfatte alle den christne Troes Hovedpunkter ligefra den almægtige Gud (Fader) indtil det evige Liv, saa den kan betegnes som en formelig og regelret Troesbekjendelse og som Marcellus's Bekjendelse af sin christelige Tro overhovedet.

Denne Marcellus's Troesbekjendelse i engere og gentlig Forstand lyder, som følger:

Πιστευω εις Θεον παντοκρατορα
Και εις Χριστον ιησουν, τον υιον αυτου τον μονογενη, τον κυριον ήμων, τον γεννηθεντα ειν πνευματος άγιου και Μαριας της παρθενου, τον ἐπι Ποντιου Ιλλατου σταυρωθεντα και ταφεντα και τη τριτη ήμερα ἀναστατια ειν των νεκρων, ἀναβαντα εις τους ουρανους και παθημενον εν δεξιᾳ του πατρος, οδεν έρχεται πριν σωτιας και νεκρους.

Και εις άγιον Πνευμα, άγιαν εκκλησιαν, αφεσιν αμαρτιων, σάρκος ἀναστασιν, Σωτην αιωνιον.

Marcellus knytter forevrigt denne Troesbekjendelse til de Anskuelser om Guds Sen Ordet, som han har fremsat i den første Del af sin „expositio fidei“, ved Conjunctionen *οὐν αλτσαα, derfor, (Πιστευω οὐν εις Θεον παντοκρατορα κ. τ. λ. Jeg tror altsaa, derfor paa den almægtige Gud“ o. s. v.).* Herved vil han uden Twivl sige, at han ved at hylde disse Anskuelser deler den i hin Troesbekjendelse udtalte Tro. Han gjer dette, fordi de efter hans Mening ere udtrykte i den, i dens Begyndelsesord *Πιστευω εις Θεον — τον κυριον ήμων* eller ogsaa *Πιστευω εις Θεον — της παρθενου.*

I den tredje Del af sin „expositio fidei“ vender Marcellus derefter tilbage til den førstes Thema, idet han udtales, at han havde lært af de guddommelige Skrifter, at Fa-

derens og Sønnens Guddom er udelelig, idet den, der adskiller Sønnen, d. v. s. den almægtige Guds Ord, fra Faderen, enten maa antage to Guder, hvad der almindelig holdes for fremmed for den guddommelige Lære (*Σεια διδασκαλία*), eller negte, at Ordet er Gud, hvad der ligeledes synes at være fremmed for den rette Tro (*ὁρθὴ πίστις*), da Evangelisten siger: „Og Ordet var Gud (Joh. 1, 1). Han, Marcellus, havde af selve Herrens Udsagn i Joh. 14, 10. 10, 30 og 14, 19 nøjagtigt lært (*ἀκριβῶς μεμαθημά*), at Guds Kraft, Sønnen, ikke kan deles og adskilles.

Denne tredje og sidste Del af Marcellus's „expositio fidei“ ligner den første baade med Hensyn til Indhold og Form og danner et Slags Anhang til den, medens derimod den midterste saavel i formel som i materiel Henseende stærkt afstikker og skarpt adskiller sig fra dem begge, i den første Henseende næsten endnu mere end i den sidste¹⁾.

Hvorledes skal man nu dømme om den Troesbekjendelse, der udgør den anden Del af Marcellus's „expositio fidei“? — Har Marcellus selv opsat den, og er den saaledes en Bekjendelse af en enkelt Mand, Marcellus's Privatbekjendelse? Eller tilhører den en oldkirkelig Menighed, og er den saaledes en Form af den almindelige Kirkes Daabsbekjendelse, af „det apostoliske Symbol“? — Og ifald det Sidste skulde være Tilfældet, hvilken Menighed har den da tilhørt? Har den tilhørt den Menighed, hvori Marcellus var døbt, eller den, hvori han var Biskop, den ancyranske, eller ogsaa, hvis han var døbt i Aneyra, den, hvori han baade var døbt og fungerede som Biskop? Eller har den tilhørt den Menighed, til hvis Biskop hans Skrivelse er rettet, den romerske? Eller, med andre Ord, er

¹⁾ Til hele sin „expositio fidei“ tilføjer Marcellus derefter de Ord: „Denne Tro, som jeg har modtaget af de guddommelige Skrifter og lært af mine Forfædre efter Gud, forkynner jeg i Guds Kirke og har jeg nu skriftlig fremsat for dig“ (eg. „skrevet til dig“).

den en østerlandsk Daabsbekjendelse eller den romerske i den Form, som denne Daabsbekjendelse havde paa hans Tid? — Og ifald den skulde have tilhørt den romerske Menighed, har Marcellus da oversat dennes latinske Daabsbekjendelse paa Græsk, eller har man i Rom maaske havt to Texter af Daabsbekjendelsen, en latinsk og en græsk, af hvilke hin blev brugt i den latinske og denne i den græske Del af Menigheden, og har den østerlandske, græskdannede og græsktalende Biskop kun gjort den sidstnævnte Text til sin personlige Troesbekjendelse? Eller forholder det sig maaske saa, at han har skrevet sit Brev til Julius paa Latin, og at kun Epiphanius har meddelt os det i græsk Oversættelse, enten han nu selv oversatte det eller en Anden før ham havde gjort dette? — Og hvis den mellemste af disse tre Antagelser skulde medføre Sandhed, i hvilket Forhold har da den græske Text af den romerske Daabskjendelse, som Marcellus har tilegnet sig, staatet til den latinske? Har den været en Oversættelse af den, eller har den maaske været dens Original? — Endelig maa der endnu ogsaa spørges, om Marcellus, ifald han skulde have oversat den romerske Daabsbekjendelse fra Latin, har gjort dette med fuldkommen Troskab, eller om han maaske, medens han oversatte, uvilkaarlig har indblandet Noget af sin egen eller sin Kirkes Daabsbekjendelse i Oversættelsen³), og fremdeles, om den i Haandskrifterne af Epiphanius's Panarion foreliggende Text af Marcellus's Troesbekjendelse, hvis denne skulde være den romerske Daabsbekjendelse, er aldeles fejlfri, eller om den lider af en eller anden fra Afskriverhaand hidrørende Fejl.

Disse Spørgsmaal have, forsaavidt som de ere blevne opkastede og besvarede, fundet et noget forskjelligt Svar.

Det første Sted, hvor vi finde en Udtalelse om, hvilken

³) Skulde Marcellus have skrevet paa Latin og hans Brev være blevet oversat paa Græsk, saa maa det samme Spørgsmaal gjøres angaaende Oversætteren.

Kirke Marcellus's Troesbekjendelse har tilhørt, er mærkelig nok et af Haandskrifterne af Epiphanius's Panarion, nemlig det i Begyndelsen af det sextende Aarhundrede skrevne, af to Bind bestaaende Pariske, Codd. Paris. No. 833 (Pan. Lib. I et II) og No. 835 (Pan. Lib. III, Ancoratus, Anacephalæosis, *Περὶ μετρῶν καὶ σταθμῶν*, Excerpta ex Joanne Chrysostomo), som Dionysius Petavius har benyttet ved sin Udgave af Epiphanius's Verker⁴⁾). I dette Haandskrifts andet Bind eller Cod. Paris. Nr. 835 fol. 14 findes nemlig ved Siden af de Linjer, som indeholde Marcellus's Troesbekjendelse, denne Marginalnote: *Σή (d. e. Σημα eller Σημειον) κατα δῆμα το παρα λατίνοις νυν ἐν χρησει μικρον λεγομενον συμβολον*, „Tegn: bogstaveligt det hos Latinerne nu brugelige, det lille (Symbol) kaldte Symbol“. Denne af Petavius hverken ved Rauden af Texten eller i hans Anmærkninger nævnte Marginalnote, der skriver sig fra den samme Haand, som selve Cod., hidrerer, lig denne, som Ordene *το παρα λατίνοις νυν ἐν χρησει* vise, fra en Græker. Det paa denne Grækers Tid „hos Latinerne brugelige, det lille (Symbol) kaldte Symbol“ er uden al Tvivl vort nuværende romersk-occidentalske Daabssymbol eller „Symbolum apostolicum“, og med det store Symbol, til Forskjel fra hvilket det apostoliske Symbol første Navnet „det lille“, er Nicænum eller Nicæno-Constantinopolitanum ment. Thi disse to Symboler blevé i Middelalderen kaldte det lille eller mindre og det store eller større⁵⁾). Naar Afskriveren be-

⁴⁾ S. over det pariske Haandskrift eller Codd. Paris. 833 og 835 Dindorf i sin Udgave af Epiphanius's Verker, T. I Praef. p. V. s.

⁵⁾ S. Ordene: „Nota, quod triplex est Symbolum. Primam est Symbolum Apostolorum, quod vocatur Symbolum minus —. Secundum Symbolum est: „„Quicunque vult salvus esse““ etc. ab Athanasio — compositum. — Tertium est Nicænum, quod Damasus ex constitutione universalis Synodi apud Constantinopolin celebratæ instituit; et vocatur Symbolum majus i Guili. Durandi († 1296) „Rationale officiorum divinorum“ Lib. IV c. 25.

tegner det apostoliske Symbol som det paa hans Tid hos Latinerne brugelige, saa mener han dermed vist ikke, at det dengang alene, udelukkende var i Brug hos dem, men kun, at de ogsaa brugte det, eller maaske, at det var deres fornemste Symbol, deres Hovedsymbol, idet de brugte det ved Daaben, ved den katechetiske Undervisning og ved andre Lejligheder, medens hans Landsmænd, Grækerne, ikke brugte det⁶), men udelukkende (baade ved Daaben og ved Messen) betjente sig af det større eller længere Nicænum, der saaledes var deres eneste eller det græsk-kirkelige Symbol. Thi at han skulde have været uvidende om, at Latinerne ogsaa havde og brugte Nicænum, i Særdeleshed ved Messen, er utroligt, da jo Grækerne paa hans Tid i Aarhunderder havde tvistet og endnu tvistede med Latinerne om Tilsætningen „filioque“ i Nicænum. — Imod at Afskriven ved sit *το παρα λατινοις νυν ἐν χρησει μικρον λεγομενον συμβολον* har tænkt paa det apostoliske Symbol, maa ikke indvendes, at jo Marcellus's Troesbekjendelse ikke er dette Symbol, men et med Hensyn til Omfang og Indhold fra samme ikke lidet forskjelligt. Afskriven — eller ifald Marginalnoten ikke skulde have ham til Forfatter, men den, fra hvem den Codex hidrører, som han har copieret, denne ældre Afskriver⁷) — har aabenbart identificeret Marcellus's Troesbekjendelse med Apostolicum, fordi han af alle vesterlandske Former af den kirkelige Daabsbekjendelse alene kjendte den, der bærer dette Navn, som jo da ogsaa Apostolicum paa hans Tid var saa godt som den eneste af

⁶) De „havde og kjendte“ det ikke engang. *Ημεις ούτε ἔχομεν ούτε εἰδομεν συμβολον των Ἀποστολῶν*, sagde Marcus Egenius af Ephesus, Grækernes Talsmand paa Conciliet i Florenz i 1439, til Cardinal Julianus Cæsarini, da denne havde talt om det apostoliske Symbol. S. Theol. Tidsskr. B. IV S. 610 f. Gamle Række.

⁷) Ifald den skulde hidrøre fra en eller anden endnu ældre Afskriver, med hvis Afskrift den gik over til de senere Haandskrifter, denne ældre Afskriver.

hine Former, der endnu var i Brug⁸), og som han derfor kunde kjende, og fordi han fremdeles syntes, at begge Troesbekjendelser, Marcellus's og den apostoliske, til hvilken sidste han desforsuden som Græker vel ikke havde nojagtigt Kjendskab, sammenlignede med Nicænum, dog havde væsentlig een Character og i det Hele taget ogsaa det samme Indhold, eller at de i Grunden dog vare eet og samme Symbol. — Den Antagelse, at Marginalnotens Ophavsmand ved de Ord: *το παρα λατινοις νυν εν χρησει μικρον λεγομενον συμβολον* skulde have sigtet til det ældre, kortere romerske Symbol, med hvilket Marcellus's Troesbekjendelse paa et Par Afigelser nær⁹) virkelig stemmer bogstavelig overens, i Modsætning til det senere, længere, vort nuværende romersk-occidentalske Daabssymbol eller Symbolum apostolicum —, denne Antagelse er aldeles urimelig. I den Tid, fra hvilken Marginalnoten daterer, Begyndelsen af det sextende Aarhundrede eller den sildigere Middelalder¹⁰), bruges hos Latinerne jo just det senere, længere og ikke det ældre, kortere romerske Symbol, hvis Brug i det Hele taget¹¹) maa have ophørt i det sjette eller syvende Aarhundrede, og det var ikke dette Symbol, der i Modsætning til hint, men, som vi have seet, hint Symbol, der i Modsætning til Nicænum i Middelalderen blev kaldt det lille eller mindre. Og hvorledes skulde overhovedet en Græker fra Udgangen af Middelalderen eller fra dens sidste Aarhundreder have vidst Noget om en kortere romersk Bekjen-

⁸) Foruden Apostolicum bruges nemlig dengang endnu kun Symbolot i den Mozarabiske Liturgi i en enkelt spansk Kirke.

⁹) S. om disse længere nede.

¹⁰) At Marginalnoten ikke kan være ældre, fremgaar deraf, at dens Forfatter røber et Kjendskab til den vesterlandske Kirke, som ikke var vel muligt for den Tid, da Grækere og Latinere traadte i Unionsforhandlinger med hverandre og ifølge heraf alt flere og flere Grækere kom til Vesterlandet.

¹¹) Vi have nemlig enkelte Spor af, at det ogsaa efter det syvende Aarhundrede hist og her blev brugt i Occidenten.

delse, som dengang endnu kun fandtes i nogle gamle Haandskrifter og derfor neppe engang var nogen Vesterlænding bekjendt? — Den Første, der har fæstet sin Opmærksomhed paa Marcellus's Troesbekjendelse og forelagt sig det Spørgsmaal, hvad den dog egentlig var for et Symbol, en Græker, har altsaa faaet det Indtryk af den, at den var vesterlandsk Præg og tilhørte Vesterlandet. Ved Bestemmelsen af, hvilken vesterlandsk Bekjendelse den var, har han taget fejl og kunde han ikke vel Andet end tage fejl¹²⁾.

Ligesom han, demmer ogsaa den første nyere vesterlandske Lærde, der, mig bekjendt, har været opmærksom paa Marcellus's Troesbekjendelse, Usher, Erkebiskop af Armagh, en af de to Mænd, som henimod Midten af det syttende Aarhundrede have lagt Grundvolden til den Gren af den christelige Symbolik, der har de oldkirkelige Symboler og in specie det apostoliske Symbol til sin Gjenstand¹³⁾; kun at han, ulige kyndigere paa disse Symbolers Omraade, end hans græske Forfætterer, erklærer den ancyranske Biskops Bekjendelse for at være den romerske Menigheds ældre, kortere Troessymbol paa Græsk, dog med et Par Afvigelser. „Itemque ipsum (Symbolum Romanum brevius et antiquius)“, siger han i sit i 1647 i London udkomne Skrift „De Romanæ ecclesiæ symbolo apostolico vetere — diatriba“ p. 9, „Itemque ipsum Graecum a Marcello Ancyrano professioni fidei sue ad Julium Romanum antistitem insertum apud Epiphanium in Hæresi LXXII legitur; verbo Πατερα tantum in initio, liberariorum, ut videtur, incuria, omisso, et Vitæ aeternæ articulo in fine superaddito“.

¹²⁾ S. det ovenf. Bemærkede.

¹³⁾ Den anden er Gerh. Joh. Vossius, hvis „Dissertationes tres de tribus Symbolis, Apostolico, Athanasiano et Constantinopolitano“ udkom i 1642 i Amsterdam. Laurentius Valla og Erasmus ere kun at betragte som deres Forløbere.

Ushers Anskuelse deles i Hovedsagen af de Fleste, som have uttalt sig om Marcellus's Troesbekjendelse.

Wall siger i sit Skrift „Om Infant Baptism“ (1706): „Hæc (den „epitome fidei“, som Marcellus ved sin Afrejse fra Rom efterlod her som et Document, der bestandig kunde og skulde forsvare ham imod hans arianske Modstanderes Be-skyldninger) „Hæc literis consignata ab Epiphanio exstat, neque a Romano symbolo, quod ex Rufino paullo ante exhibuimus, quidquam differt, nisi his postremo additis: *et vitam æternam*. Et quandoquidem aliam nullam universa antiquitas fidei formulam suppeditat, quæ ad Romanæ illius similitudinem admodum prope accedat, videtur ipso illo Romanorum symbolo pro suo usus esse, non melius se fidem suam Romanæ adprobare ecclesiæ posse, existimans, quam si verbis eam exprimeret ex eiusdem symbolo ordinario repetitis. Rufinum autem, coniicere licet, omisso, Romani symboli cum Aquileiensi, quod ad hæc verba, comparationem instituere. Hæc si a vero non aberraverit conjectura, antiquius sexaginta annorum spatio hoc Romani symboli exemplum fuerit; siquidem tot annis ante, quam Rufinus scriberet, hæc gesta sunt“¹⁴⁾.

I Fr. Walchs „Bibliotheca symbolica vetus“ p. 57 s. heder det: „Romanum quidem se symbolum tradere, nunquam dixit Marcellus, at quodsi expendimus, cum eundem exhibere vere symbolum publicum et baptismale, quod omnibus Nicæni additamentis caret, tum eum Romæ vixisse et Romanis doctrinæ sue integratatem commendare voluisse, tum denique, quamvis is ex oriente venerit, nihilominus symbolum proprius accedere ad Romanum, quale Rufinus ad nos transmisit, si ab uno *vitæ æternæ* dogmate et *patri*s nomine, liberariorum fortasse culpa omissa, discesseris, quam ad quævis orientalia,

¹⁴⁾ Schlossers under Titelen „Historia baptismi infantum“ (Hamburg 1748—53) udgivne latinske Oversættelse af Walls Skrift, T. II. p. 561.

nullam sane videmus subesse caussam viris doctis contradicendi, qui Marcellum Romano symbolo hoc loco usum esse, arbitrati sunt". — Walch anser det derhos for tvivlsomt, om Marcellus's Symbol, saavelsom ogsaa det (for første Gang) af Usher udgivne græske „Symbolum Romanum brevius et antiquius“ og det af den samme Forfatter (ligeledes for første Gang) udgivne græske „Symbolum Romanum longius et recentius“ eller „Symbolum apostolicum“, ere at betragte som blotte Oversættelser fra Latin. De kunne efter ham gjerne ogsaa være de to romerske Symbols græske Texter, idet, som han mener, Symbolet i Rom fra gammel Tid af ved Daaben blev reciteret baade paa Latin og paa Græsk, og det først i dette og saa i hint Sprog¹⁵⁾.

Heurtly udtaler sig i sin „Harmonia symbolica“ p. 23 s. ganske som Walch paa det netop anf. St.¹⁶⁾, og tilfejrer

¹⁵⁾ „Fore nonnullos, facile prævidemus“, siger W. p. d. anf. St. p. 57, „qui mirentur, cur, quum symbola ecclesiæ Romanæ proferre animus sit, Græcis primum locum tribuamus. Quisque enim jure suo expectare videtur, ut Romani nonnisi Latine in sacris peragendis recitandoque symbolo loquuti sint. Hinc colligent, si qua supersint Græca Romani (?) symbola, eadem nonnisi versionis loco habenda esse. At secus sentio, postquam clarissimis testimoniis cognovi, veteres Romanos aliquaque Latinos, qui illos sequuntur sunt, quum baptismum catechumenis conferrent, eosdem symbolum primum Græce, deinde Latine pronuntiare jussisse huncque ritum tam constanter servasse, ut recentioribus barbarisque seculis, quibus clerici ne Græce quidem legere potuerunt, in libris liturgicis Græcum textum litteris Latinis vel, uti apud Usserium, Anglo-Saxonis pinguerent. — Quæ quidem mihi persuadent, non satis constare, num Græca Romanæ ecclesiæ symbola ad versiones solas abiendi sint“.

¹⁶⁾ „The Creed“, siger han, „which he (Marcellus) rehearses lacks the invariable characteristics of the Eastern Creeds; and it is evident, on inspection, that it is the Creed of the Church of Rome: for, with two exceptions, (and one of these, the omission of the word *Πατέρα*, in the first article, is in all probability to be ascribed to the negligence of some transcriber,) it is identical with the Roman Creed, as indicated by Rufinus, about half a century later. Nor is it to be wondered at, that, writing to conciliate the good opinion of the bishop of Rome,

saa: „What the language of Marcellus's Creed was originally, does not appear. Epiphanius, who wrote in Greek, has delivered it to us in that language.

Endelig Nicolas ytrer i sit Skrift „Le Symbole des Apôtres p. 362 s. om Marcellus's Symbol: „Il s'accorde avec le Symbole romain de la fin du quatrième siècle, excepté en ces deux points: 1º Il n'a pas dans le premier article le mot *Πατέρα*, „Père“, et 2º il a de plus l'article „„la vie éternelle““. Il est toutefois de la plus grande vraisemblance que l'absence du mot *Πατέρα* est due à une négligence du copiste et que l'article *Ζωὴν αἰώνιον*, „„la vie éternelle““, est une addition et n'est pas de la main de Marcel d'Ancyre. — Ce Symbole ainsi rétabli dans sa forme authentique, on peut regarder comme très-probable que celui de Rome de la fin du quatrième siècle en fut simplement une traduction“.

Sml. endnu ogsaa Hahn, Bibl. der Symbole S. 5 Anm. 1, og v. Zezschwitz, System der christlichen Katechetik B. II S. 92. Den Sidste antager, at Tilsætningen „*vita aeterna*“ i Marcellus's Bekjendelse skylder den Omstændighed sin Oprindelse, at Marcellus var en Østerlænder¹⁷⁾.

he should have expressed his belief according to the formula used by the church of Rome, while at the same time, in substance, the truths which he declared were, as he says, none other than those which he had received from his instructors in the Gospel“.

¹⁷⁾ „Von diesem diplomatisch sichersten Zeugniss (Rufins) rückwärts schreitend, finden wir die altrömische Form mit dem einzigen Zusatz von „*vita aeterna*“, der sich hier leicht aus der orientalischen Umgebung erklärt, in dem Bekenntniss wieder, mit dem Marcellus von dem (Galatischen) Ancyra bei dem Römischen Bischof Julius — seine Rechtgläubigkeit zu erweisen sucht“.

Ogsaa Bingham og Höfling og i Grunden selv Denzinger høre herhid. Bingham siger om Marcellus's Symbol, idet han slutter sig til Usher: „qui (Usher) id (det romerske Symbol i dets ældre Skikkelse) quoque a diversis auctoribus vetustioribus cum quadam verborum diversitate ad nos transmissum esse observavit. Nam in quibusdam auctoribus, qui hoc symbolo usi sunt, *vita aeterna post resurrectionem carnis*

Ganske anderledes end de anførte Lærde dømme derimod Mich. Lequien, Stockmeyer, Pet. Meyers og Prof. Fr. Hammerich om Marcellus's Troesbekjendelse.

Lequien erklærer den nemlig for Orientalernes gamle Symbol. „Deerant quoque“ (Ordene „descendit ad inferna“), siger han i sin Udgave af Johannes Damascenus's Verker (Paris 1712), T. I p. 252 Anm. 1, „in prisco Orientalium symbolo, quod Cyrillus Hierosolymitanus in Catechesibus explicabat, et Marcellus Ancyranus Julio papæ obtulit in epistola, quam refert Epiphanius —. Vetus — illud Symbolum in Oriente obsolevit, velut etiam symbolum alind ecclesiae Antiochenæ —, postquam ab Ephesina et Chalcedonensi Synodis vetitum est, ne alia formula adhiberetur præter Nicænam, quæ integra a Græcis inter ipsas Baptismi ceremonias recitatatur.“

addita est. Ut — in symbolo quod Marcellus episcopus *Ancyranus* Julio episcopo *Romano* exhibuit, cuius meminit Epiphanius“ („*Origenes eccles.*“, 1708—22, Tom. IV p. 100 s. lat. Overs. af Grischow). Höfling, der i, hvad han i sit Skrift „Das Sakrament der Taufe“ I, 208 ff. fremstætter om de forskellige oldkirkelige Symbolformer, i det Hele taget følger Hahn, bemærker p. d. anf. St. S. 208 f.: „Wenn wir von ganz irrelevanten Veränderungen in der Wortstellung und Construction abssehen, — so erscheinen als bemerkenswerthe Abweichungen von dem durch Rufin mitgetheilten Text der altrömischen Formel nur folgende: 1) Das ums Jahr 337 dem römischen Bischof Julius vorgelegte und von Epiphanius (*hær. LXXII*) mitgetheilte Glaubensbekenntniss des Marcellus von Ancyra lässt πατέρα vor παντοκράτορα aus, fügt nach δαρκος ἀνάστασιν die Worte ζωὴν αἰώνιον bei, und hat in Übereinstimmung mit einer anderen, aus einer Handschrift des achten Jahrhunderts von Jakob Usher edirten, griechischen Formel für das lateinische *Qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine* die Worte: τον γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἀγίου και Μαρίας τῆς παρθένου. — Denzinger anfører i sit „Enchiridion Symbolorum“ etc. Marcellus's Symbol vistnok ikke blandt Kilderne til det oldromerske Symbols Ordlyd, hvad han gjør med den græske Troesbekjendelse, som Usher og Heurtly have udgivet af det saakaldte „Psalterium regis Æthelstanii“, og stiller den midt imellem de vesterlandske og østerlandske Symboler, men han siger dog om den: „Accedit maxime ad Romanam neque ullam proprietatem formarum orientalium habet“, p. d. anf. St. p. 6.

Efter Stockmeyer, „Wann und auf welche Veranlassungen ist das apostolische Symbol entstanden“ o. s. v., Zürich 1846, p. 24, repræsenterer Marcellus's Troesbekjendelse og Epiphanius's kortere Symbol „kleinasiatische Fassungen des Apostolicums“.

Meyers bemærker i sit Skrift: „De Symboli Apostolici titulo, origene“ etc. p. 68 s. imod Walchs ovenf. S. 134 anf. Ord: „At si nullam ecclesiæ Romanæ fidei formulam articulum de vita æterna, e contra omnia orientalia symbola eum continere nec non vocem patrem consideramus, non est, cur existimemus, Marcellum Romæ exulem ad se purgandum ab erroribus Sabellianis Romanum symbolum descripsisse, quin etiam, si veraciter egit, orientalem potius fidei formulam eum exhibuisse concludere debeamus.“

Prof. Hammerich udtales sig i sit Skrift „Om vort apostoliske Symbols Oprindelighed“ S. 43 f. paa følgende Maade om Marcellus's Troesbekjendelse: „Men foruden paa Afhandlinger og Taler beraaber man sig paa Opskrifter, de saa sjeldne virkelige Opskrifter. Først Marcellus af Ancyras i et Brev til Biskoppen af Rom, forat overbevise ham om Brevskriverens rette Tro. Her synes et Par af Formlerne oversatte fra Latin¹⁸⁾, af denne Grund og fordi Marcellus, mistænkt for Vranglære, let kan formodes, paa alle Maader at ville gjøre sig Romerstolen til Ven, har man ment, at have det saakaldte oldromerske Symbol for sig i græsk Oversættelse. Sagen har imidlertid mindre behagelige Vanskælheder. Marcellus aflægger sin egen Troesbekjendelse, uden med et eneste Ord at nævne, at det er den samme som det romerske Daabssymbols. Han har „det evige Liv“, og

¹⁸⁾ Prof. Hammerich sigter her til, hvad jeg i Theol. Tidsskr. B. IV S. 332 Anm. 80 har anført til Bevis for, at Marcellus's Troesbekjendelse er en Oversættelse fra Latin.

det skulde jo mangle, han mangler derimod „Faderen“ og det burde han have. Skrivefeil, svares der om det Sidste. Kan gjerne være —, og det er en Bemærkning, som maa gjøres paa mangfoldige Steder, hvor det just ikke passer for dem, der nu gjøre den. Men at saa er, kan dog ikke kaldes en afgjort Sag. Som Texten nu staaer, er den i to Hovedled forskjellig fra hvad man kalder den oldromerske, og Gjætningen om dettes Formel finder altsaa ingen Støtte her. Marcellus' Arbeide synes desuden at rebe sig som en Frihaandstegning, og hans hele Færd — han dømmes for Kjætteri — egner sig ikke til at kalde ham en paalidelig Hjemmelsmand“. Og S. 22 siger Prof. Hammerich: „Marcellus af Ancyra ville vi lade staa ved sit Værd, fordi man virkelig ikke ved, hvorhen man skal regne hans saakaldte Symbol“.

Vi ville nu — uden at lade os skræmme ved disse Prof. Hammerichs Ytringer — søge at besvare de opkastede Spørgsmål og derved at komme paa det Rene med, hvorledes det egentlig forholder sig med Marcellus's Troesbekjendelse i Epiphanius's Panarion. Sagen er af særdeles megen Betydning for Symbolets Historie; thi vi vilde jo i den nævnte Troesbekjendelse, ifald den skulde befndes at være den romerske Menigheds Daabssymbol paa Graesk med et Par Afvigelser, der ere at forklare paa den ene eller anden Maade, have et af de ældste Vidner for dette vigtigste oldkirkelige Daabssymbols væsentlige Skikkelse i den ældre Tid og det ældste, der fremstiller denne Skikkelse i dens Helhed og Sammenhæng.

* * *

I. Ved den Antagelse, at Marcellus's Troesbekjendelse er opsat af ham selv og altsaa hans Privatbekjendelse, behøve vi ikke at opholde os længe.

Man faar allerede deraf, at den omfatter alle Hovedpunkter i den christelige Tro, at den strækker sig ogsaa over en Mængde af Punkter i den, som slet ikke blevne berørte

ved de Anskuelser, som den ancyranske Biskop bekjendte sig til angaaende „Guds Søn Ordet“, og at den i formel Henseende er grundforskjellig fra Bekjendelsen i den første (og tredje) Del af hans „expositio fidei“, — man faar, siger jeg, allerede heraf det bestemte Indtryk, at den ikke er en af Marcellus selv dannet, affattet individuel, personlig Bekjendelse, men en af ham forefundne kirkelig Bekjendelse af den almindelige christelige Tro eller, med andre Ord, en af ham forefundne Form af den almindelige kirkelige Troesbekjendelse, af det „apostoliske Symbol“, en kirkelig Bekjendelse, en Form, som han kun har tilegnet sig, kun har gjort til sin og indrykket i sin „expositio fidei“ for at vise Julius, at han bekjendte sig til den i samme udtalte Tro.

Og dette Indtryk bliver endnu forstærket ved det *o'vr*, hvormed Marcellus forbinder Troesbekjendelsen i den anden Del af sin „expositio fidei“ med Bekjendelsen af sin Tro angaaende „Guds Søn Ordet“ i den første. Dette *o'vr* antyder nemlig, som allerede ovenf. S. 126 sagt, at han ifølge de Anskuelser om „Guds Søn Ordet“, som han nu har fremsat, deler den almindelige christelige Tro, der er udtrykt i den efterfølgende kirkelige Troesbekjendelse.

Vi kunne heller ikke vel antage, at Marcellus, en i sin Tids Lærestridigheder dybt indviklet og af dogmatisk Reflexion og Speculation aldeles behersket Østerlænding, ifald han havde opsat en fuldstændig Troesbekjendelse, og det umiddelbart efterat han havde udviklet sin Tro angaaende „Guds Søn Ordet“ i sædvanlig dogmatisk Form, vilde have leveret en saa aldeles reflexionsfri, objectiv historisk, simpel, kort og ordknap Bekjendelse, som den i hans Brev til Julius af Rom. Og i Særdeleshed kunne vi neppe tro, at han da i den anden Artikels første Led vilde have været fornøjet med de simple Ord: *καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν*

μονογενη, τον κυριον ιματιν, saa at han ikke engang tilføjede det *λογος*, hvormed han i den forangaaende Udvikling saa ofte havde betegnet Guds Søn, den Herre Jesus Christus.

— Vi have af den ancyranske Biskop en ganske kort Bekjendelse af hans Tro paa de tre guddommelige Personer, Fader, Søn og Helligaand, som Eusebius af Cæsarea har opbevaret os i sit Skrift „Contra Marcellum“ Lib. I, c. 4. Denne Bekjendelse, som lyder: *Πιστευω εις Πατερα Θεον παντοκρατορα, και εις Τιον αυτου τον μονογενη Θεον, και εις το Πνευμα το άγιον*¹⁹⁾), er vistnok ligeledes kort og simpel, men Marcellus har dog idetmindste tilføjet et dogmatisk *Θεον* til dens anden Artikels første Halvdel: *και εις τον Τιον αυτου τον μονογενη*²⁰⁾ og derved paa en Maade paatrykt den hele Bekjendelse et dogmatisk Stempel.

Hvad der endelig aldeles afgjørende taler imod, at Marcellus's Troesbekjendelse er forfattet af ham selv, er den Omstændighed, at denne Bekjendelse, som vi længere nede skulle vise, i en Række Punkter tilkjendegiver sig som en Oversættelse fra Latin.

II. Er saaledes Marcellus's Troesbekjendelse ikke opsat af ham selv, men en af ham forefundne kirkelig Bekjendelse af den almindelige christelige Tro, saa synes det at være det Naturligste og derfor at ligge nærmest at antage, at den har tilhørt den Kirke, hvori Marcellus var døbt, eller hvori han var Biskop, eller ogsaa, hvori han baade var døbt og Biskop, og altsaa et østerlandsk Symbol²¹⁾), og i de to sidste Tilfælde det Symbol, som blev brugt

¹⁹⁾ Γεγραψε (ὁ Μαρκελλος) *πιστευειν εις Πατερα κ. τ. λ.*, Eusebii Pamphili contra Hieroclem et Marcellum libri ed. Th. Gaisford p. 39.

²⁰⁾ Dette *Θεον* svarer til *Θεον παντοκρατορα* i den første Artikel, og Marcellus vilde ved det fremhæve, at Faderens enbaarne Søn ligesaavel er Gud, som Faderen selv. Denne er *Θεος παντοκρατωρ*, hin *Θεος*.

²¹⁾ Et østerlandsk Symbol maatte Marcellus's Troesbekjendelse ogsaa have været i det første af de i Texten angivne Tilfælde, thi at

i det galatiske Ancyra. Og det er utvivlsomt ogsaa dette, som har bevæget Lequien til at erklære den (forunderlig nok tilligemed det fra den saa forskjellige jerusalemiske

Marcellus skulde have været en i en vesterlandske Menighed døbt Vesterlænding, er sideles urimeligt. — Eusebius af Cæsarea betegner Galatien som *την χωραν αὐτού* (Contr. Marc. Lib. I c. 1 p. 1 og 2 ed. Gaisford), og han selv kaldes af de oldkirkelige Skribenter ofte en Galater (s. f. Ex. Chrys. hom. VI in Ep. ad Philipp. n. 1, Opp. T. XI p. 269 ed. Paris, alt.) og i *'Εκδεσις μακροστίχος* tilligemed sin Discipel Photinus, der efter Socr. hist. eccl. II, 18 og Hieron. de viris illust. c. 107 var en Galater af Fødsel (*γενος της μικρας Γαλατιας*, „de Gallograecia“), en Galater fra Ancyra (οἱ ἀπὸ Μαρκελλοῦ καὶ Φωτεινοῦ τῶν Ἀγκυρογαλατῶν). Disse Betegnelser maa vistnok ikke med Nödvendighed forstaaes om, at han var en født Galater og en født Ancyraner, men det er dog det Nærmestliggende og Naturligste at forstaa dem herom. — Marcellus findes fremdeles ligefra det Moment af, vi møde ham i Historien (paa Synoden i Ancyra i Aaret 314, paa hvilken han efter „libellus synodicus“ endog skal have ført Præsidet; s. dog Hefele Conciliengesch. I, 189 f.), og næsten bestandig i Orienten. Vi finde ham saaledes i Aaret 325 paa Concillet i Nicæa, hvor han spillede en betydelig Rolle (s. hans Brev til Julins og dennes Brev til Danius etc. i Athan. Apol. ctr. Arian. n. 23 og 32, Opp. T. I p. 143 og 150 ed. Montf.); i Aaret 335 i Jerusalem (Socr. hist. eccl. I, 36 og Soz. hist. eccl. II, 33; dog er det ikke ganske sikkert, at han dengang var der) og ikke længe derefter i Constantinopel eller paa det Sted i Østerlandet, hvor dengang Constantinus den Store opholdt sig (Eus. ctr. Marc. Lib. II c. 4 p. 115 ed. Gaisford); kort efter Constantius Død i Aaret 338 i Ancyra (s. Athan. Apol. ctr. Ariann. n. 33 p. 151 ed. Montf. og Hilar., Ex op. hist. Fragm., Fragm. III n. 9, Opp. T. II p. 653 ed. Maurinn.) og i Aaret 372 ikke længe før sin Død ligeledes i Ancyra (s. Begyndelsesordene af den Troesbekjendelse, som den ancyranske Kirke i det anf. Aar sendte til Athanasius, Montf. Coll. nov. Patr. et Scriptt. Græc. T. II p. 1). I Occidenten træffe vi ham kun undtagelsvis og som Fremmed, idet han imellem 340 og 342 i 15 Maaneder opholdt sig i Rom (s. hans Brev til Julius af Rom). Sardika i „Dacia mediterranea“, hvor Marcellus var i Aaret 343 eller 344 (ikke, som man sædvanlig antager 347; s. Hefele Conciliengesch. I, 513 ff.) paa det dengang der forsamlede Concil, regnes sikrest til Orienten, da Staden laa i Constantius's Rige og oprindelig blev regnet til Thracien, og da det er tvivlsomt, om den allerede i den første Halvdel af det fjerde Aarhundrede hørte til det romerske Patriarchat. — Fremdeles er Marcellus Biskop i en østerlandske Menighed, hvad der saa meget mere taler for hans østerlandske Oprindelse, som vi vel undertiden finde Østerlændinger som Biskoper i vesterlandske Menigheder (saaledes var f. Ex.

Daabssymbol hos Cyrilus af Jerusalem) for „Orientalernes gamle Symbol“, Stockmeyer til at anse den for en lille asiatiske Form af Apostolicum og Meyers til endog at udtales, at Marcellus ikke vilde have handlet sandfærdig, ifald han havde overrakt Julius den romerske og ikke en orientalsk Troesformel.

Imidlertid kan man dog kun fastholde den Anskuelse, at Marcellus's Symbol er et østerlandsk, saa længe, som man ikke videre reflekterer over dets Beskaffenhed. Saasnart man gør denne til Gjenstand for Betragtningen, ser man sig nødt til at lade hin Anskuelse fare.

1. Man bliver nemlig da for det Første var, at det hverken i sin Helhed eller med Hensyn til et Par enkelte fremragende Punkter bærer det Præg, som det, efter de os levnede gamle østerlandske Daabssymboler at dømme, skulde bære, ifald det tilhørte en oldøsterlandsk Menighed.

De gamle østerlandske Daabssymboler indeholde nemlig alle uden Undtagelse flere eller færre antihæretiske Tilsætninger (agnostiske, antimonarchianske, antiarianske o. s. v.). Ligesaa have enkelte Led i dem som oftest en mere eller mindre fri Form, hvad enten nu denne bestaar deri, at dogmatiske Udtryk ere satte i de simple historiskes Sted²²⁾, eller

paa Marcellus's Tid Østerlændingen Auxentius Biskop i Mailand og Østerlændingen Photinus, Marcellus's Landsmand og Discipel, Biskop i Sirium, men neppe nogensinde en Vesterlænding som Biskop i en østerlandsk Menighed. — Endvidere var den ancyranske Biskop paa det Dybeste indviklet i Stridigheder, der oprindelig var østerlandske og fortrinsvis blevne ført i Østerlandet. — Endelig er han græskdaaret, skriver paa Græsk og har en Tankegang og en Theologi, der bære østerlandske Præg. — At Marcellus's Navn er latinsk, beviser Intet for, at han var født Vesterlænding, da vi finde mangfoldige Østerlændinger med latinske Navne (f. Ex. Auxentius af Mailand, Flavianus af Antiochien, Flavianus af Constantinopol, Paulinus af Antiochien o. s. v.).

²²⁾ Saaledes lyder den anden Artikels andet Led i det jerusalemiske Symbol hos Cyrilus σαρκωθεντα και ἐνανθρωπησαντα og i Nicenum τον δι ήμας τους ἀνθρώπους και δια την ἡμετεραν βωτηριον κατελθοντα και σαρκωθεντα και ἐνανθρωπησαντα istedetfor γεννηθεντα ἐν πνευματος ἀγιου και Marias της παρθενου.

ogsaa hine og disse ere forbundne med hverandre²³⁾, eller deri, at det betræffende Led er udtrykt noget periphrastisk²⁴⁾, eller endelig deri, at det har modtaget en eller flere ikke-antihæretiske Tilsætninger²⁵⁾. Fremdeles har i dem undertiden

²³⁾ Saaledes lyder f. Ex. den anden Artikels andet Led i det cypiske Daabssymbol (Epiphanius's første, kortere Symbol) og i Nicæno-Constantinopolitanum τον δὲ ἡμας τους ἀνθρωπους και δια την ἡμετεραν βωτηριαν κατελθοντα εκ των ουρανων και βαρκωθεντα εκ πνευματος ἀγιου και Μαριας της παρθενου και ενανθρωπησαντα. Det dogmatiske Udtryk βαρκωθεντα er her forøvrigt det ældre, det historiske εκ πνευματος — παρθενου det senere (til βαρκωθεντα) tilføjede, idet begge Daabssymboles hvile paa Nicænum, som blot har βαρκωθεντα και ενανθρωπησαντα. *Ex πνευματος — παρθενου* blev i den græske Kirke anset for en mod Apollinaris rettet Tilsætning. En lignende Composition af et dogmatiske og et historisk Udtryk finde vi i det samme Led i Daabssymbolet i Constit. apost. 7, 41: τον επ έβχατων ἡμερων κατελθοντα εξ ουρανων και βαρκα ἀναλαβοντα και εκ της ἀγιας παρθενου Μαριας γεννηθεντα.

²⁴⁾ Saaledes hedder det i Daabssymbolet i Constit. apost. 7, 41 i den første Artikel τον πατερα τον Χριστον istedetfor Πατερα, og lyder den tredje Artikels sidste Led i det samme Daabssymbol, i det cypiske Daabssymbol og i Nic.-Const. και εις Γωην, και Γωην τον μελλοντος αιωνος istedetfor και εις Γωην, και Γωην αιωνιον.

²⁵⁾ Saaledes tilføjes f. Ex. i det jerusalemske Daabssymbol hos Cyrilus, i det cypiske Daabssymbol og i Nicæno-Constantinopolitanum til σταυρωθεντα επι Ποντιου Πιλατου og i Daabssymbolet i Constit. apost. 7, 41 til αποδανοντα Ordene υπερ ἡμων (σταυρωθεντα υπερ ἡμων επι Ποντιου Πιλατου; και αποδανοντα υπερ ἡμων); fremdeles til Leddet om Christi Opstandelse i det sidstnævnte Symbol Ordene μετα το παθειν (και ἀναβαταντα εκ νεκρων μετα το παθειν τη τριτη ἡμερα) og i Antiochenum, i det cypiske Daabssymbol, i Nicæno-Constantinopolitanum og i Nestorianum (efter 1 Cor. 15, 4) Ordene κατα τας γραφας (και ἀναβαταντα τη τριτη ἡμερα κατα τας γραφας); endelig til den anden Artikels sidste Led i Daabssymbolet i Constit. apost. 7, 41 Ordene επι συντελεια του αιωνος og μετα δοξης (και παλιν ἐρχομενον επι συντελεια του αιωνος μετα δοξης κριναι κ. τ. λ.), i det jerusalemske Daabssymbol hos Cyrilus, i Epiphanius's længere Daabssymbol og i Ερμ. εις το Συμβ. Ordene εν δοξη (και ἐρχομενον εν δοξη κριναι κ. τ. λ.; ἐρχομενον εν αὐτῳ τῷ βωματι εν δοξη κριναι κ. τ. λ.), i Armeniacum Ordene εν δοξη του πατρος og i det cypiske Daabssymbol og i Nicæno-Constantinopolitanum Ordene μετα δοξης (και παλιν ἐρχομενον μετα

et enkelt Led faaet en Slags Indledning, en Indledning, som tillige danner Overgangen fra det forangaaende Led²⁶), ligesom der ogsaa i dem af og til indføres enkelte midt i en Artikel staaende Led ved „verbum credendi“ eller ved Verber, som betegne deres Indhold som en Bekjendelsens eller Haabets Gjenstand²⁷). Endvidere finde vi i dem ofte hele Led, som mangle i de vesterlandske Troesbekjendelser²⁸). Omvendt mangle de oftere enkelte Bestanddele af et Led eller endog et helt Led²⁹),

δοξης κριναι κ. τ. λ.). Sml. endnu ogsaa Ordet ἐνδοξως i Leddet om Himmelsgarten i Ἐρμ. εἰς το Συμβ. og i den anden Artikels næstidste Led i Epiphanius's længere Symbol.

²⁶⁾ Dette er Tilsæddet med den anden Artikels andet Led, som i dem alle paa det jerusalemiske nær indlædes ved Ord, der paa forskellig Maade tale om, at den Herre Jesus Christus, Guds Søn, kom ned til Jorden, eller om Hans første παρουσία (Antioch.: τον δὲ ἡμας κατελθοντα, Constit. apost. 7, 41: τον ἐπ' ἐσχατων ἡμερων κατελθοντα ἐξ οὐρανων, Nic. Epiph. II Ἐρμ.: τον δὲ ἡμας τους ἀρθρωπους και δια την ἡμετεραν βωτηριαν κατελθοντα, Epiph. I Nic. - Const. Nest. Arm.: τον — βωτηριαν κατελθοντα ἐξ των ουρανων).

²⁷⁾ Dette er Tilsæddet med den tredje Artikels andet og følgende Led i Epiphanius's længere Symbol, i Ἐρμ. εἰς το Συμβ. og i Armeniacum (*πιστευομεν, και πιστευομεν εἰς μιαν κ. τ. λ.*) og med den samme Artikels tredje og fjerde og femte Led i det cypriske Daabssymbol, i Niceno-Constantinopolitanum (δι μολογου μεν ἐν βαπτισμα —, προσδοκωμεν ἀναστασιν νεκρων και ζωην κ. τ. λ.) og i Nestorianum (δι μολογου μεν ἐν βαπτισμα — και ἀναστασιν κ. τ. λ.).

²⁸⁾ Saaledes finde vi i Daabssymbolet i Constit. apost. 7, 41 imellem Ledet om Christi Menneskeordnen og Hans Korsfestelse et Led, der handler om Hans hellige Liv paa Jorden efter Guds Lov eller Hans Lovopfyldelse, Hans „obedientia activa“ (και πολιτευομενον ὄσιας κατα τους νομους τον θεον και πατρος αὐτου), i det samme Daabssymbol, i Epiphanius's længere Daabssymbol, i Ἐρμ. εἰς το Συμβ. og i Armeniacum umiddelbart foran Leddet om det evige Liv et Led om Himmeriges Rige (και εἰς εἰς βασιλειαν οὐρανων και εἰς ζωην κ. τ. λ.), og i de tre sidstnævnte Daabssymboles imellem dette Led og Leddet om de Dødes Opstandelse et noget forskjelligt udtrykt Led om Dommen (Epiph. II: και εἰς ἀναστασιν νεκρων και κρισιν δικαιαν φυχων τε και δωματων, Ἐρμ.: εἰς ἀναστασιν νεκρων, εἰς κρισιν αἰώνιον φυχων κ. τ. λ., Arm.: εἰς κρισιν αἰώνιον φυχων κ. τ. λ.).

²⁹⁾ Saaledes nævnes den Helligaand ikke i den anden Artikels an-

eller bliver dog et Led i dem ikke ligefrem, directe opført³⁰⁾. Undertiden er i dem ogsaa et enkelt Led modifieret paa en ejendommelig Maade³¹⁾. Endelig have i dem en og anden Gang enkelte Led faaet en anden Stilling end den sædvanlige³²⁾. Og ifølge alt dette bære de, det ene i højere, det

det Led i Daabssymbolet i Constit. apost. 7, 41 og i Antiochenum (*καὶ διάρκε ἀναλαβοντα καὶ ἐκ της ἀγίας παρθενου Μαρίας γεννηθέντα; γεννηθέντα ἐκ Μαρίας της παρθενου;*) saaledes mangler fremdeles i den anden Artikels tredje Led snart ἐπι Ποντιου Πιλάτου (det jerusalemske Daabssymbol hos Cyrilus, 'Ερμ. εἰς το Συνβ. og Armeniacum), snart Begravelsen (Daabssymbolet i Constit. apost. 7, 41), og antydes i Nicænum og i Epiphanius's længere Daabsbekjendelse endog hele Ledet blot ved Ordet παθοντα; saaledes mangler endelig i Ledet om Opstandelsen snart ἐκ νεκρων (det jerusalemiske Daabssymbol hos Cyrilus, Antiochenum, det cypiske Daabssymbol, Nicænum, Nicæno-Constantinopolitanum, 'Ερμ. εἰς το Συνβ., Nestorianum og Armeniacum; det eneste østerlandske Daabssymbol, hvori det findes, er det i Constit. apost. 7, 41), snart ogsaa τη τρίτη ἡμέρα (Epiphanius's længere Daabssymbol). Et helt Led, Ledet om Christi Sidden hos Faderens Højre, mangler i Antiochenum og Nicænum (*καὶ ἀνελθοντα εἰς τους οὐρανους καὶ παλιν ἐρχομενον, καὶ ἐρχ. κ. τ. λ.*).

³⁰⁾ Dette er Tilsæddet med Ledet om Kirken i Daabssymbolet i Constit. apost. 7, 41, idet dette Led der indflettes i Ledet om den Helligaand (ὑστερον δε ἀπόσταλεν — den Helligaand — καὶ τοις ἀπόστολοις, καὶ μετα τους ἀπόστολους δε πάσι τοις πιστευούσιν ἐν τη ἀγίᾳ καθολικῃ ἐκκλησίᾳ εἰς διάρκε ἀναβασίν κ. τ. λ.).

³¹⁾ Dette er Tilsæddet med Ledet om Syndernes Forladelse i det jerusalemske Daabssymbol hos Cyrilus, i det cypiske Daabssymbol, i Nicæno-Constantinopolitanum, i Nestorianum, i Epiphanius's andet, længere Daabssymbol, i 'Ερμ. εἰς το Συνβ. og i Armeniacum, idet i alle disse Daabssymboler istedetfor selve Syndsforsladelsen det Sakrament bliver nævnt som Troesgjenstand, hvorfed den formidles, og det for det Meste saaledes, at den selv derhos betegnes som Daabens Maal og Frugt (Hieros. og Arm.: καὶ εἰς, εἰς ἐν βαπτισμα μετανοιας εἰς ἀφεσιν ἀμαρτιων, Cypr. Nic.-Const. og Nest.: Ὁμολογουμεν ἐν βαπτισμα εἰς ἀφεσιν ἀμαρτιων, 'Ερμ.: εἰς ἐν βαπτισμα μετανοιας καὶ ἀφεσεως ἀμαρτιων), i Epiphanius's andet Daabssymbol saaledes, at den (Syndsforsladelsen) ikke engang nævnes (καὶ εἰς ἐν βαπτισμα μετανοιας). *Eἰς ἀφεσιν ἀμαρτιων* lyder den tredje Artikels tredje Led kun i Daabssymbolet i Constit. apost. 7, 41 og i Antiochenum (s. „Quellen“ B. I S. 83 ff.).

³²⁾ Saaledes staar i det jerusalemske Daabssymbol hos Cyrilus Le-

andet i ringere Grad, en subjectiv, reflexionsmæssig, dogmatiske Charakter, have de et mere eller mindre broget Udseende, og ere de mere eller mindre vidtflættige, brede og ordrigé.

Ganske anderledes forholder det sig derimod med Marcellus's Symbol. I dette finde vi ikke en eneste af alle de anførte Ejendommeligheder³³⁾), og det har derfor en streng

det om Syndernes Forladelse eller, som dette Led her lyder, den ene Omvendelses Daab til Syndernes Forladelse (s. den forr. Anm.), foran Ledet om Kirken (*καὶ εἰς ἐν βαπτισμαὶ μετανοίας εἰς ἀφεσίν ἀμαρτιῶν, καὶ εἰς πιστὸν ἀγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν*), uden Twirl fordi man antog, at Daaben som det kirkestiftende Sakrament mante nævnes for dels Produkt, selve Kirken; og ligesaa staar i Daabssymbolet i Constit. apost. 7, 41 Ledet om Syndernes Forladelse (*εἰς δαρκός ἀνάστασίν καὶ εἰς ἀφεσίν ἀμαρτιῶν*), en Forandring, som vel har sin Grund deri, at man i den gamle Kirke lagde en overvættet stor Vegt paa de Dødes Opstandelse.

33) Rufin siger i sin Udlæggelse af Symbolet: „Orientis ecclesie fere omnes ita tradunt: „„Credo in unum Deum Patrem omnipotentem““. Et rursum in sequenti, ubi nos dicimus: „„Et in JESUM Christum, unicum filium ejus, Dominum nostrum““, ita illi tradunt: „„Et in unum Dominum nostrum, JESUM Christum, unicum Filium ejus““, et Udsagn, hvis Rigtighed i alt Væsentligt stædfestes ved de os levnede Østerlandske Daabsbekjendelser, idet disse allesammen have *ἐνα* paa det første Sted, og kun Daabssymbolet i Constit. apost. 7, 41 og Antiochenum mangle det paa det andet. Og ligesom *ἐνα* i den første Artikel og i den anden Artikels første Led er den almindeligste Østerlandske Tilsætning til Symbolet, saaledes er det ogsaa den ældste; thi det findes paa begge Steder i det Brudstykke af det ældste jerusalemiske Daabssymbol, som „Liturgia S. Jacobi“ har opbevaret os (s. Theol. Tidsskr. B. IX S. 299 ff.), og i Relationerne af Troesregelen i Iren. „adv. hæress.“ 1, 10, 1 (— *τὴν εἰς ἐν αὐτῷ πατέρα παντοκρατορα — πιστὸν καὶ εἰς ἐν Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν ψιλὸν τὸν Θεόν*) og Constit. apost. 6, 11 (*ἐν αὐτῷ μονον Θεόν παταγγελλομεν — ἐν αὐτῷ Θεόν, ἐν οσ ψιλῷ πατέρᾳ*) og i den første Artikel i Relationerne af Troesregelen i Iren. 3, 4, 2 („In unum Deum credentes“) og hos Origenes „De principiis“ Lib. I præf. § 4 („Primo, quod unus Deus est“), ligesom det jo da ogsaa er rettet imod det ældste iblandt de Kjætterier, imod hvilke man i Østerlandet har tilføjet Tilsætninger til Symbolet, det gnostiske. Men endog denne saaledes baade almindeligste og ældste Østerlandske Tilsætning mangler i Marcellus's Symbol. (Baade i den første Artikel og i den anden Artikels første Led mangler

objectiv-historisk Character og er, som allerede sagt, meget simpelt, kort og ordknapt.

Der kunde Nogen ville paastaa, at der dog gaves enkelte gamle østerlandske Daabssymboler med Marcellus's Troesbekjendelses Præg, og til Bevis for denne Paastand pege paa Rufins „Symbolum orientale“ og paa det af Facundus af Hermiane i hans „Epistola fidei catholicae“ anførte Symbol. Men jeg har allerede i Theol. Tidsskr. B. IX S. 250 ff. og S. 261 ff. godtjort, at Rufins „Symbolum orientale“ slet ikke har været til, men kun er en Fiction af de nyere Symbolikere, og at Facundus's Symbol intet Andet er end Nicæno-Constantinopolitanum i meget stærkt forkortet og i enkelte Punkter uvilkaarlig efter Facundus's Hjems Symbol, det carthaginiensisk-afrikanske, og den almindelige vesterlandske Symbolform overhovedet forandret Skikkelse eller i en meget forkortet og i nogle Punkter uvilkaarlig afrikaniseret og overhovedet occidentaliseret Form. Desforuden indeholde begge Symboler, hvis man her kan tale om Symboler, i den første Artikel og i den anden Artikels første Led det østerlandske „*unum*“, som vi savne hos Marcellus³⁴⁾.

ἐνα i den korte Troesformel i Cyrillus af Jerusalems Katech. XIX n. 9: Πιστεύω εἰς τὸν Πατέρα καὶ εἰς τὸν Τίον καὶ εἰς τὸ ἄγιον Πνεῦμα, καὶ εἰς ἑν βαπτισμά μετανοίας og i Marcellus's ovenf. S. 140 anfangske korte trinitariske Bekjendelse. Men hverken hin eller denne er jo at anse for en Form af Troesbekjendelsen).

³⁴⁾ At man af de i Theol. Tidsskr. B. IX S. 284—86 citerede Ytringer af Leo den Store ikke maa drage den Slutning, at den romerske Kirkes Daabssymbol (endnu) paa Leos Tid blev brugt over hele den christelige Verden og altsaa ogsaa i Orienten, at det (endnu) dengang var det almindelige østerlandske Daabssymbol, har jeg p. d. anf. St. S. 290—92 godtjort. P. s. St. S. 295—99 har jeg ogsaa vist, hvorledes Leos Ytringer ere at forklare, nemlig dels deraf, at den romerske Biskop antog, at det romerske Symbol som det romerske og som det apostoliske i dets oprindelige, simple, aldeles uforandrede Skikkelse var det „de jure“ universale, dels deraf, at han ikke kunde dølge for sig, „at de forskjellige Symboler, som paa hans Tid bleve brugte i Kirken, med Hensyn til Troesindholdet ikke differerede fra hverandre, men kun

b. I alle os levnede østerlandske Daabssymboler uden Undtagelse betegnes i den første Artikel Gud Fader som alle Tings Skaber, i det ene i disse, i det andet i hine Udtryk³⁵⁾. Og det samme gjælder ogsaa om den største Del af de østerlandske Synodal- og Privatsymboler og Relationer af Troesregelen, som indeholde den første Artikel³⁶⁾). Og der, hvor i østerlandske Bekjendelser og Relationer af Troesregelen, som omfattede den nævnte Artikel, eller hvori der dog tales om Faderen, denne ikke er betegnet som Skaber³⁷⁾), har dette sin

vare eet Symbol, eller, Sagen betragtet fra romersk Standpunkt, at de Symboler, som man dengang udenfor Rom anvendte ved Daaben, dog kun med Hensyn til Ordlyden, „„quoad verba““, afvege fra det romerske, med Hensyn til Indholdet „„quoad res““, derimod være identiske med dette, som derfor realiter kunde siges at være det almindelige Symbol“.

³⁵⁾ Κτιστην και δημιουργον των ἀπαντων, ἐξ οὐ τα παντα Daabssymbolet i Constitt. apost. 7, 41; ποιητην οὐρανου και γης det ældre jerusalemske Danbssymbol i „Liturgia S. Jacobii“; ποιητην οὐρανου και (eller τε και) γης, ὄρατων τε παντων και ἀόρατων det yngre jerusalemske Daabssymbol i Cyrillus af Jerusalems Katecheser, det cypriske Daabssymbol hos Epiphanius, Nicæno-Constantinopolitanum og Armeniacum; παντων ὄρατων τε και ἀόρατων ποιητην Nicænum, Epiphanius's længere Daabssymbol, „Ερμ. εἰς το Συμβ. ο Nestorianum; „creatorem omnium visibilium et invisibilium creaturarum“ Antiochenum.

³⁶⁾ S. Antiochenum 1, 3 og 4, Εκθεσις μάκροστ., Philippopolitanum, Sirmiene 1 og 3, Nicænum, Seleucense, Constantinopolitanum fra 360; Lucianus Martyrs Troesbekjendelse eller Antiochenum 2, Eusebius af Cæsarea's Symbol, Athanasius's Troesbekjendelse i hans Εκθεσις πιστεως, Basilius den Stores Troesbekjendelse, Adamantius's, Chrysostomus's og Eunomius's Troesbekjendelse; Ireneus's Relationer af Troesregelen i „adv. heress.“ 1, 10, 1 (τον πεκοιηκοτα τον οὐρανον και την γην και τας θαλασσας και παντα τα ἦν αὐτοις) og 3, 4, 2 („fabricatorem coeli et terræ et omnium, quæ in eis sunt“), Origenes's Relation af samme i „De principiis“ Lib. I præf. n. 4 ff. („qui omnia creavit et composuit, quique, cum nihil esset, esse fecit universa. — Qui [Jesus Christus] cum in omnium conditione Patri administrasset“) og Relationen af den i Constitt. apost. 6, 11 (των ἀλλων ταῦματων ποιητην, ἐνα δημιουργον, διαφορου κτισεως δια Χριστου ποιητην).

³⁷⁾ Dette er Tilfældet i Relationen af Troesregelen i Constitt. apost. 6, 14, i de mod Noetus i Smyrna forsamlede Presbyteres Troesbekjen-

Grund kun deri, at den eller de Bekjendendes Opmærksomhed udelukkende eller dog i mere eller mindre høj Grad er rettet paa de tre guddommelige Personers og i Særdeleshed Faderens og Sønnens indbyrdes Forhold. Vi kunne saaledes sige, at Betegnelsen af Gud Fader som Verdens Skaber har hørt med til de gamle østerlandske Daabssymbolers Typus og der, hvor ikke den netop anførte Grund har bevirket dens Udeladelse, til de østerlandske Symbolers og Troesreglers Typus overhovedet, og det, som det ældre jerusalemske Daabssymbol og Referaterne af Troesregelen hos Irenæus og Origenes vise, ligefra de ældste Tider af. Men i Marcellus's Symbol, der, som vi have seet, maa være en Form af det ved Daaben brugte almindelige kirkelige Symbol, af „*Symbolum apostolicum*“, og som selv i det Tilfælde, at det ikke vilde være en saadan Form, dog ikke vilde tilhøre de Symbolers og Troesreglers Klasse, som ensidigen beskjæftige sig med de guddommelige Personers indbyrdes Forhold, lyder den første Artikel blot: *Πιστευω εις θεον παντοκρατορα.*

I alle os levnede fuldstændige og tillige fuldstændig levnede østerlandske Daabssymboler³⁸⁾, saavel som ogsaa i den apostoliske Troesbekjendelse efter Alexander af Alexandriens Meddelelser i hans Brev til Alexander af Constantinopol og i Arius's Troesbekjendelse, som begge to hvile paa den alexandrinske

delse, i Gregorius Thaumaturgus's Troesbekjendelse, i Troesbekjendelsen i det den samme Kirkelerer tillagte Skrift 'Η κατα μερος πιστις, i den apostoliske Kirkes Troesbekjendelse efter Alexander af Alexandriens Meddelelser i hans Brev til Alexander af Constantinopol, i Arius's Troesbekjendelse og i Theodorus af Mopsuestias Symbol.

³⁸⁾ D. v. s. i alle østerlandske Daabssymboler med Undtagelse af Nicenum, som standser ved den tredje Artikels første Led, og af Antiochenum, hvis tredje Artikels første og andet Led ikke ere os overleverede, samt af det ældre jerusalemske Daabssymbol i „*Liturgia S. Jacobi*“, som efter den anden Artikels Begyndelsesord: και εις ένα κυρον, Ἰησουν Χριστον, τον νιον του θεου bryder af med de Ord: και τα έξης του Συμβολου της Πιστεως.

Kirkes Daassymbol, faar Kirken Prædikatet *καθολικη³⁹⁾*, hvilket derfor kan siges ligeledes at høre med til den østerlandske Daabssymboltypus. I Marcellus's Troesbekjendelse lyder derimod den tredje Artikels andet Led blot *ἄγιαν ἐκκλησιαν⁴⁰⁾*.

2. For det Andet opdager man, naar man gjør Marcellus's Troesbekjendelse til Gjenstand for nærmere Betragtning, at den er en græsk Oversættelse af et latinsk Symbol, et Factum, der hæver de Tivil om, at den maa frakjendes Østerlandet, som det i det Forangaaende leverede Bevis for, at den aldeles mangler østerlandsk Præg, endnu kunde lade tilbage⁴¹⁾), og saaledes gjør det fuldkommen umu-

³⁹⁾ Ἐν τῷ ἀγίᾳ καθολικῷ ἐκκλησιᾷ Daabssymbolet i Constit. apost. 7, 41; εἰς ματὶ ἀγιαν καθολικην ἐκκλησιαν det yngre jera-salemske Daabssymbol i Cyrillus af Jerusalems Katecheser; εἰς μιαν ἀγιαν καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν det cypriske Daabssymbol hos Epiphanius, Niceno-Constantinopolitanum, Nestorianum, hvori dog καθολικην følger paa ἐκκλησιαν, og Armeniacum (?); εἰς μιαν καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν Epiphanius's længere Daabssymbol og Armeniacum (?); εἰς μιαν μονην ταυτην καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν Ερμ. εἰς το Συμβ. Hos Alexander af Alexandrien lyder den tredje Artikels andet Led μιαν και μονην καθολικην, την ἀποστολικην ἐκκλησιαν og i Arius's Troesbekjendelse lyder den και εἰς μιαν ἐκκλησιαν καθολικην του Θεου, την ἀπο περατων ἑως περατων. Sml. endnu Ordene: — μονην είναι φαμεν ἀρχαιαν και καθολικην ἐκκλησιαν i Clemens af Alexandriens Strom. lib. VII c. 17 § 107 (Opp. T. III p. 291 ed. Klotz), saavelsom ogsaa Ordene και εἰς ἀγιαν καθολικην ἐκκλησιαν i Charisius's Symbol.

⁴⁰⁾ Det blotte *ἀγιαν ἐκκλησιαν* finde vi paa de østerlandske Symbolers Omraade kun endnu i Symbolet i det Gregorius Thaumaturgus tillagte Skrift *Ἡ κατὰ μερος πιστις* (και εἰς μιαν ἀγιαν ἐκκλησιαν) og i den ene af de tre Recensioner, hvori den latinske Oversættelse af det philippopolitanske Synodalsymbol er os blevet overleveret, den i Hilarius af Poitiers „Ex opere historico Fragm.“, Fragm. III n. 29 („Credimus et in sanctam ecclesiam“; Opp. T. II p. 676 ed. Migne).

⁴¹⁾ Det er nemlig, omend efter det ovenfor Fremsatte höjst urimeligt, saa dog ikke ganske utænkeligt, at Marcellus's Troesbekjendelse fremstiller det østerlandske Daabssymbol i dets tidligste eller dog i en meget tidlig Skikkelse, en Skikkelse, hvori det endnu ikke havde nogen antihærretisk Tilsætning, end ikke Tilsætningen *ἐνα* i den

ligt at fastholde den Anskuelse, at den tilhører Kirken i Ancyra eller en anden østerlandsk Kirke.

Vi ville dog endnu ikke her vise, at Marcellus's Symbol er et latinsk i græsk Oversættelse, men gjemme Beviset herfor til det følgende Afsnit af vor Afhandling, hvori vi ad positiv Vej skulle godtgjøre, at det maa være et vesterlandsk Symbol.

III. Kan Marcellus's Symbol heller ikke være en østerlandsk Form af den almindelige kirkelige Troesbekjendelse eller „Symbolum apostolicum“, saa maa det naturligvis være en vesterlandsk.

Men at det er en saadan, fremgaar dog ikke blot negativt heraf, men ogsaa positivt af dets Indhold i det Hele og Enkelte, af dets Form og — allermest — deraf, at det i en Række Punkter røber sig som en Oversættelse af et vesterlandsk, latinsk Symbol.

1. Marcellus's Symbol — saaledes som det lyder i de Haandskrifter af Epiphanius's Panarion, som have opbevaret os det — stemmer med Hensyn til sit Indhold i det Hele taget overens med en lang Række af vesterlandske Symboler (det oldromerske, det turinske hos Maximus af Turin, det mailandske, det ravennatiske hos Petrus Chrysologus af Ravenna o. s. v.), med det ene i denne Række mindre, med det

første Artikel, hvori Gud Fader endnu ikke var betegnet som Verdens Skaber og Kirken endnu ikke førte Prædikatet „katholsk“, eller at den, for at tale med Lequien, er „priscum Orientalium symbolum“, idet hint Daabssymbol i den Kirke, som den tilhørte, den aneyranske eller en anden østerlandsk, havde bevaret sin oprindelige eller dog en denne meget nærstaaende Form ligetil den Tid, da Marcellus skrev sit Brev (341). Og for, at der dengang idetmindste endnu gaves østerlandske Kirker, i hvis Symbol Gud Fader ikke var betegnet som „een“, kan Rufins Ytring, at Orientens Kirker paa den Tid, han skrev sin „Expositio in Symbolum Apostolorum“, Begyndelsen af det femte Aarhundrede, næsten alle („fere omnes“) i den første Artikel sagde: „*Credo in unum Deum Patrem omnipotentem*“, gjøres gjeldende.

andet mere. Overensstemmelsen mellem det og det ravnatiske Symbol kan endog siges at være næsten total, idet de to Symboler kun deri adskille sig fra hinanden, at den anden Artikels Led i hint lyder: *γεννηθεντα ἐκ Πνευματος ἀγιου και Μαριας της παρθενον*, medens det i dette lyder: „*qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine*“, og at den første Artikel i hint mangler *Πατερα*. Da Mangelen af dette Ord, som vi senere skulle vise, med en til Vis-hed grændsende Sandsynlighed kun skriver sig fra en Textfejl, saa er begge Symbolers Lighed i Grunden endnu større, idet de kun differerer i et eneste Punkt, det førstnævnte⁴²⁾.

Overensstemmelsen mellem Indholdet af den ancyranske Biskops Symbol og af de vesterlandske Symboler i det Enkelte fremtræder fornemmelig i den første Artikel, i den andens tredje og næstsidste Led og i den tredjes andet Led.— I den første Artikel mangler hint Symbol i Lighed med en meget stor Del af de vesterlandske Symboler (det oldromerske, det turinske, det ravnatiske, det mailandske, det oldaquilejensiske hos Rufin og det nyaquilejensiske hos Nice-tas af Romatiana, det spanske, Symbolet hos Venantius Fortunatus og Symbolet i de to Chrysostomus tilskrevne Homiliier over Troesbekjendelsen) Ordene „*creatorem coeli et terrae*“, og i den tredje Artikels andet Led mangler det, ligeledes som en Mængde vesterlandske Symboler (de forhen nævnte — paa det nyaquilejensiske og det spanske nær — og det carthaginiensisk-africanske Symbol), Ordet „*catholicam*“.

⁴²⁾ At det ravnatiske Symbol ikke har indeholdt Kirkeprædikaten „catholica“, tør ansees for aldeles sikkert. S. Theol. Tidsskr. B. V S. 602 ff. Til det der Anførte kan jeg her endnu tilføje, at Ledet om Kirken i Petrus Chrysologus's første Udlæggelse af Symbolet, den i „Sermo“ 57, som jeg har fundet paa min Bibliotheksrejse i 1866, i flere Haandskrifter (Cod. Ambros. I. 100 Sup. sæc. XIII eller XIV og tre Codd. paa Nationalbibliotheket i Paris, Cod. 2145 sæc. XIII, Cod. 2148 sæc. XIV og Cod. S. Martin 4. sæc. XV) blot lyder „*sanctam ecclesiam*“.

Den anden Artikels tredje Leds Ordlyd hos Marcellus: *τον ἐπι Ποντιου Πιλατου σταυρωθεντα και ταφεντα* finde vi i særdeles mange latinske Symboler (det oldromerske, turinske og ravennatiske Symbol, Symbolet i „Enarratio Pseudo-Athanasiana in Symbolum“ og det af mig i Theol. Tidsskr. B. V S. 295 Gamle Række og „Quellen“ B. II S. 134 udgivne old-kirkelige Symbol: „qui sub Paulio Pilato crucifixus est — eller blot „crucifixus“ uden „est“ — et sepultus“; det carthageniensisk-afrikanske Symbol: „qui crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus“ eller „sepultus est“; det oldaquilejensiske Symbol og Symbolet i de to Chrysostomus tilskrevne Taler over Troesbekjendelsen: „crucifixus — eller „crucifixus est“ — sub Pontio Pilato et sepultus“. Endelig den anden Artikels næstsidste Led lyder i Marcellus's Symbol, som i det oldromerske, turinske, mailandske og det old- og nyaquilejensiske Symbol og i Symbolerne hos Venantius Fortunatus og i „Enarratio Pseudo-Athanasiana in Symbolum“: *καθημενον εν δεξιᾳ του Πατρος, „sedet ad dexteram Patris“.*

I formel Henseende bærer Marcellus's Symbol helt igjen- nem de vesterlandske Symbolers Præg. Ligesom disse, har det en strengt objectiv-historisk Character, og er det simpelt, kort og ordknapt. Ja, det overgaar endog i Simpelhed, Kort- hed og Ordknaphed en stor Del af dem.

2. De Punkter, hvori Marcellus's Symbol reber sig som en Oversættelse af et vesterlandsk, latinsk Symbol, ere følgende:

a. I alle os bekjendte østerlandske Daabssymboler paa det koptisk-æthiopiske nær betegnes den menneskevordne anden Person i Gud i Begyndelsen af den anden Artikel først efter det Forhold, hvori Han staar til den eller de Bekjendende som „Herren“⁴³⁾, saa med sit Person- og Embedsnavn:

⁴³⁾ *Kai εις τον κυριον* Daabssymbolet i Constit. apost. 7, 41, „Et in Dominum nostrum“ Antiochenum, *Kai εις ένα κυριον*

„Jesus Christus“⁴⁴), og tilsidst efter sit Forhold til den første Person i Gud eller Gud Fader som „Guds enbaarne Søn“⁴⁵), — et Factum, hvormed ogsaa Rufin (for de ham bekjendte østerlandske Daabssymbolers Vedkommende) stemmer overens, idet han i sin „Commentarius in Symbolum Apostolorum“ n. 4 siger: „Et rursum in sequenti sermone, ubi nos (den aquilejensiske Kirke) dicimus: „*Et in Christo Jesu, unico Filio ejus, Domino nostro*““, illi (Orientalerne) tradunt: „*Et in uno Domino nostro, Jesu Christo, unico Filio ejus*“. Og i den samme Rækkesølge staa de tre Grundbestanddele af den anden Artikels første Led ogsaa i den apostoliske Troesbekjendelse efter Alexander af Alexandriens Meddelelser i hans Brev til Alexander af Constantinopel, i den Troesformel, som Eusebius af Cæsarea i Palæstina forelagde det nicænske Concil, og som gaar tilbage til og hviler paa den cæsareensiske Kirkes Daabsbekjendelse, i Martyren

det jerusalemske Daabssymbol i „Lit. S. Jacobi“ og i Cyrilus af Jerusalem's Katecheser, Nicenum, det cypiske Daabssymbol hos Epiphanius, Nicæno-Constantinopolitanum, Nestorianum og Armeniacum, Epiphanius's andet, længere Daabssymbol og 'Ερμ. εἰς τὸ Συμβ.

⁴⁴⁾ Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν Daabssymbolet i Constit. apost. 7, 41, Ἰησοῦν Χριστὸν de øvrige i den forangaaende Anmærk. anf. Daabssymboler.

⁴⁵⁾ Τὸν υἱὸν αὐτὸν τὸν μονογενὲν Daabssymbolet i Constit. apost. 7, 41, „*Filiū ejus unigenitū*“ Antiochenum, τὸν υἱὸν τὸν Θεοῦ τὸν μονογενὲν det jerusalemske Daabssymbol i „Lit. S. Jacobi“, hvori τὸν μονογενὲν kun derfor ikke er nævnt med, fordi der afbrydes ved τὸν υἱὸν τὸν Θεοῦ, og hos Cyrilus af Jerusalem, det cypiske Daabssymbol hos Epiphanius, Nicæno-Constantinopolitanum, Nestorianum og Armeniacum, τὸν υἱὸν τὸν Θεοῦ, γεννηθεντα ἐκ τὸν πατρὸς μονογενῆ Nicenum, Epiphanius's andet, længere Daabssymbol og 'Ερμ. εἰς τὸ Συμβ.

Det koptisk-æthiopiske Symbol betegner den menneskevordne anden Person i Gud først efter dens Forhold til den første, nævner den saa med dens Person- og Embedsnavn og betegner den tilsidst efter dens Forhold til den eller de Bekjendende: „*Credo*“ eller „*Credimus—unigenitum*“ eller „*unicum Filium ejus, Jesum Christum, Dominum nostrum*“). S. „Quellen“ II, S. 12 f.

Lucians Troesbekjendelse, som den anden antiochenske Synode tilegnede sig, i det seleucensiske Synodalsymbol, i en Troesbekjendelse, der tillægges en mod Paulus af Samosata formønst antiochensk Synode, i Arius's Troesbekjendelse, i Bekjendelsen i det Gregorius Thaumaturgus tillagte Skrift *'Η κατα μερος πιστις*, i Presbyteren Charisius's Bekjendelse og i Bekjendelsen i Ignat. ep. ad Smyrn. c. 1 (længere Recension)⁴⁶). Og i de østerlandske Synodal- og Privatsymboler, hvori den omtalte Ordning af den anden Artikels første Leds tre Elementer, — en Ordning, der efter det Anførte kan siges at here med til den østerlandske Symboltypus —, forsaavidt er blevet forandret, som Betegnelsen af den anden Person i Gud efter dens Forhold til den første af en eller anden særegen Grund⁴⁷) i dem er blevet flyttet fra den

⁴⁶⁾ Καὶ εἰς ἑνα κυριον, Ἰησουν Χριστον, τον νιον αὐτου τον μονογενη Alex., Καὶ εἰς ἑνα κυριον, τον θεον λογον, θεον ἐκ θεου, — νιον μονογενη Euseb., Καὶ εἰς ἑνα κυριον, Ἰησουν Χριστον, τον νιον αὐτου τον μονογενη Iuc. Mart. Ant. 2, Πιστευομεν δε και εἰς τον κυριον ημων, Ἰησουν Χριστον, τον νιον αὐτου, τον ἐξ αὐτου γεννηθεντα — θεον ἐκ θεου μονογενη Seleuc., 'Ομολογουμεν τον κυριον ημων, Ἰησουν Χριστον, τον ἐκ του πατρος — γεννηθεντα Synod. Antioch. mod Paulus af Samosata, Καὶ εἰς κυριον, Ἰησουν Χριστον, τον νιον αὐτου Ar., Καὶ εἰς ἐν κυριον, Ἰησουν Χριστον, ἀληθινον θεον, τουτεστιν εἰκονα ἀληθινον θεον Greg. Thaum., Καὶ εἰς ἑνα κυριον, Ἰησουν Χριστον, τον νιον αὐτου τον μονογενη Charis., κεπληροφορημενος ἀληθως εἰς τον κυριον ημων, Ἰησουν Χριστον, τον τον θεον νιον — τον μονογενη νιον Ignat. Sml. endnu ogsaa Ordene: „Hic Deus bonus et justus Pater Domini nostri, Jesu Christi —. Tum deinde, quia Jesus Christus ipse qui venit, ante omnem creaturam natus ex Patre est“ i Origenes's Relation af Troesregelen i „De princip.“ Lib. 1 Præf. n. 4 ss. og Ordene: „Patrem Domini nostri, Jesu Christi —. — qui de Domino nostro, Jesu Christo falsi aliquid senserit, sive secundum eos, qui dicunt eum ex Joseph et Maria natum etc.“: i den Sammes Relation af Troesregelen i hans Commentar til Tit. 3, 10 f. (s. Theol. Tidsskr. B. 1 S. 619 ff. Ny Række).

⁴⁷⁾ Fordi Bekjendernes egentlige Hensigt med deres Bekjendelse var den, at bekjende deres Tro angaaende Sønnens Forhold til Faderen, eller fordi de ene og alene vilde aflagge sin Bekjendelse om de

tredje Plads til den første, have dog i det Mindste de to andre Elementer bevaret sin indbyrdes Stilling, idet τον κυριον eller τον κυριον ἡμων i dem staar foran Ἰησουν Χριστον⁴⁸⁾.

Derimod betegnes den menneskevordne anden Person i Gud i de fleste af de mange vesterlandske Daabssymboler, som ere os levnede⁴⁹⁾), først med sit Person- og Embeds-

tre guddommelige Personer, eller endelig fordi de vilde fremhæve Sønnens Forhold til Faderen, idet der herom paa deres Tid herskede stor Strid.

⁴⁸⁾ Καὶ εἰς τὸν υἱὸν τοῦ μονογενῆ ἢ μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν —, τον κυριον ἡμων, Ἰησουν Χριστον Antioch. 3 og 4, Ἐκδ. μακροστ. Sirm. 1, „Et in unigenitum ejus Filium (eller „Et in unum genitum Filium ejus“) eller „Et in unicum Filium ejus“) Dominum nostrum, Jesum Christum“ Philippopolit., Πιστευομεν και ὁμολογουμεν — Πατερα του κυριον ἡμων και θεον, Ἰησουν Χριστον. Και ἔνα τῷ μονογενῇ αὐτοῦ υἱὸν, κυριον και θεον ἡμων, Ἰησουν Χριστον Basil. den Store, Και εἰς ἔνα μονογενή υἱὸν του θεον, θεον λογον, τον κυριον ἡμων, Ἰησουν Χριστον Eunom.— En Undtagelse gjør dog Bekjendelsen i den koptiske Patriarchs „Systatica“, idet den, ligesom det koptisk-æthiopiske Daabssymbol (s. ovenf. Anm. 45), har „unigenitum Filium ejus, Jesum Christum, Dominum nostrum“.

I Relationerne af Troesregelen i Iren. adv. hæress. 1, 10, 1 og 3, 4, 2 er τον κυριον eller τον κυριον ἡμων udeladt (Καὶ εἰς ἑτα Χριστον Ἰησουν, τον υἱον του θεον, „per Christum Jesum, Dei Filium“), og i flere østerlandske Synodalsymboler (Antioch. 1, Sirm. 3, Nicen., Constant. fra 360) og i Relationen af Troesregelen i Constit. apost. 6, 11, og i Athanasius's Troesbekjendelse i hans Ἐκδ. πίστεως betegnes den anden Person i Gud blot efter sit Forhold til den første (Dog siger Athanasius senerehen: ὃς [ὁ εἰς μονογενῆ λογος, δοφια, υἱος] — ἐκ της — παρθενου Μαριας τον ἡμετερον ἀνειληφεν ἀνθρωπον, Χριστον Ἰησουν). Endelig i Relationen af Troesregelen i Constit. apost. 6, 14 mangler Betegnelsen af den anden Person i Gud efter dens Forhold til den første, og sættes ὁ κυριος ἡμων efter Ἰησους Χριστος (δια Ἰησου Χριστου τον κυριον ἡμων).

⁴⁹⁾ I det ældre, kortere og i det senere, længere romerske, i det turinske, i det ravennatiske, i det mailandske, i det oldaquailejensiske hos Rufin, i det af mig i Theol. Tidsskr. B. V S. 295 Gamle Række og i „Quellen“ B. II S. 134 udgivne, i det nordafrikanske hos Fulgentius af Ruspe, i det spanske, i det irske, i det i de pseudoaugustinske „Sermones in Symbolum“ 240—44, i to pseudoaugustinske „Expositiones Symboli“, en i Cod. lat. Monac. 5127 og i en Cod. Bamb. og en

navn: „Jesus Christus“, saa efter sit Forhold til den første Person i Gud som „Guds enbaarne Søn“ og til sidst efter sit Forhold til den Bekjendende som „vor Herre“ („Et in Iesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum“⁵⁰), Καὶ εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, κυρίον ὑμῶν ἢ μων⁵¹ eller καὶ εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν, υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κυρίον ὑμῶν⁵²); „Et in Christum Jesum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum“⁵³), Καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κυρίον ὑμῶν⁵³); „Et in Christo Jesu, unico Filio ejus, Domino nostro“⁵⁴); „Et in Iesum Chri-

i Cod. lat. Monac. 23817, der er halvt Haandskrift, halvt Incunabel (Udlæggelsen hører til det Trykte i Cod.) og i en Bambergsk Incunabel, i det andet af de to Daabssymboler, som vi finde i „Missale Gallicanum vetus“, og i den anden af de to Daabsbekjendelser, som findes i „Sacramentarium Gallicanum“ samt i Udlæggelsen af det første, endelig i Daabssymbolet i Pirminius's Skrift „De libris canoniciis“.

⁵⁰) Den sædvanlige Ordlyd, som f. Ex. findes i det ældre, kortere og i det senere, længere romerske Daabssymbol.

⁵¹) Ordlyden i den græske Oversættelse af det senere, længere romerske Daabssymbol i Cod. Sangallensis 338 (s. Theol. Tidsskr. B. VI S. 529 ff. Gamle Række) og i Cod. Cantabrigiensis (s. Usher, p. d. anf. St. p. 12 og Heurtly p. d. anf. St. p. 81 s.).

⁵²) Ordlyden i det ældre, kortere romerske Daabssymbol i Cod. Laud. (eg. lyder dog den anden Artikels første Led her: „Et in Christo Jesu, Filium ejus unicum, Dominum nostrum“; s. Heurtly, p. d. anf. St. Facsimile efter p. 62) og i det ravennatiske Daabssymbol. Haandskrifterne af det sidstnævnte Daabssymbols Kilde, Petrus Chrysologus af Ravennas „Sermones“ („Sermo“ 57—62), vakte vistnok mere eller mindre sterkt imellem „Christum Jesum“ og „Jesum Christum“, men desuagtet maa vi antage, at hin Forbindelse har staet i det. Afskriverne kunne nemlig overmaade let paa en Del Steder uvilkaarlig have ombyttet det ravennatiske Symbols temmelig sjeldne „Christum Jesum“ med det saa sædvanlige „Jesum Christum“. Ogsaa i det oldaquirejensiske Symbol gik „Christum“ foran „Jesum“.

⁵³) Ordlyden i den græske Oversættelse af det ældre, kortere romerske Daabssymbol i det saakaldte „Psalterium regis Ethelstani“ (Heurtly, p. d. anf. St. p. 79 og Facsimile til S. 80).

⁵⁴) Ordlyden i det oldaquirejensiske Daabssymbol i Rufins „Commentarius in Symbolum Apostolorum“.

stum, Filium ejus unicum Deum et Dominum nostrum“⁵⁵). Kun i ganske faa latinske Daabsbekjendelser⁵⁶) ere de tre Bestanddele af den anden Artikels første Led forsaavidt anderledes ordnede, som „*Jesum Christum*“ har faaet den sidste istedetfor den første Plads („*Et in unicum Filium ejus, Dominum nostrum, Jesum Christum*“⁵⁷), „*Et in filium ejus, Dominum nostrum, Jesum Christum*“⁵⁸), og paa nogle Steder i Vesterlandet har man udeladt en af dem, den tredje „*Dominum nostrum*“⁵⁹), hvorved man har ordnet de to an-

⁵⁵) Ordlyden i det spanske Daabssymbol i Ildefonsus af Toledos Skrift „De cognitione baptismi“ (s. „Quellen“ B. II, S. 290 f.) og i Etherius og Beatus's „Libri duo adv. Eliptandum Archiep. Toletanum“, saavelsom ogsaa i de spanske Daabsspørgsmaal (s. „Quellen“ B. II S. 294), og i det andet Daabssymbol i „Sacramentarium Gallicanum“ („Johannes dixit: „„Credo in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Deum et Dominum nostrum““.

⁵⁶) Nemlig i det af Augustin i „Sermo“ 215 udlagte Daabssymbol, en Form af det nordafrikanske, i Daabssymbolet i de to Eusebius af Emesa tillagte, men efter al Rimelighed fra Faustus af Reji hidrørende Homiliæ in Symbolum“ (s. „Quellen“ B. II S. 204 f.), i Daabssymbolet i de to Chrysostomus tilskrevne „Homiliæ in Symbolum“ (p. s. St. S. 239) og vel ogsaa i det af Nicetas af Romatiana udlagte Daabssymbol, det nyaquilejensiske (s. Forhandlingerne i Videnskabsselskabet i Christiania 1859, S. 38 f.)

⁵⁷) Ordlyden i det tredje af de fire i den forangaaende Annærk. anf. Daabssymbolet.

⁵⁸) Ordlyden i de to første og i det fjerde af de fire i Annærk. 56 anf. Daabssymbolet.

⁵⁹) Dette gjorde man for en Del i Nordafrika, idet den anden Artikels første Led i „De Symbolo sermo ad Catechumenos“ 2, 3 og 4 og i „Contra Judæos, Paganos et Arianos Sermo de Symbolo“, hvilke fire „Sermones“ tilhøre den nordafrikanske Kirke, lyder: „*Credimus et in Filium ejus Jesum Christum*; fremdeles ligeledes for en Del i Gallien og Irland, idet det samme Led i det første Daabssymbol i „Missale Gallicanum vetus“ og i „Sacramentarium Gallicanum“, hvilket sidste er af irsk Oprindelse (s. „Quellen“, B. II S. 287 s.), lyder: „*Credo et in, Credo in Jesum Christum, Filium ejus unigenitum sempiternum*“; endelig i den Kirke, hvori Venantius Fortunatus af Poitiers var blevet døbt, en til det aquilejensiske Dioces hørende, idet den anden Artikel i hans Symboludlæggelse begynder med de Ord: „*Et in Jesum Christum unicum Filium*“. Dog kan det være et Spørgsmaal, om Venantius Fortunatus har anført den anden Artikels første Led fuldstændig. I Cod. S.

dre paa det ene Sted saaledes, at „*Jesum Christum*“ beholdt sin sædvanlige Plads⁶⁰), paa det andet saaledes, at det blev sat efter Betegnelsen af den anden Person i Gud som den ferstes Søn⁶¹). Den østerlandske Ordning findes ikke i noget-somhelst vesterlandske Daabssymbol⁶²).

Vicet. 596 paa Nationalbibliotheket i Paris (fra det ellevte eller tolvte Aarhundrede) lyder den: „*Et in Jesum Christum, unicum Dominum nostrum*“.

⁶⁰) Dette er skeet i Gallien og Irland og i den Kirke, hvori Venantius Fortunatus var blevet døbt (s. den forang. Anmærk.).

⁶¹) Dette er skeet i Nordafrika (s. Anm. 59).

⁶²) Hvad angaar Ordlyden af den anden Artikels første Led i de forskjellige vesterlandske Kirkers Daabsspørgsmaal, i de vesterlandske Relationer af Troesregelen, i de vesterlandske Privatsymbolet og paa sandanne Steder hos vesterlandske Forfattere, hvor det nævnte Led citeres, eller som hvile paa og gaa tilbage til det, saa er den her naturligvis østere mere eller mindre usfuldstændig og fri. — Saaledes lyder Ledet i den mailandske Kirkes Daabsspørgsmaal: „*in Dominum nostrum, Jesum Christum*“ („*Credis in Dominum nostrum, Jesum Christum, et crucem ejus?*“) — i Daabsspørgsmaalene i den anden af de tre snart Augustin, snart Maximus af Turin tillagte „*Sermones ad Neophylos*“ (Aug. Opp. T. VI App. p. 1205 ss. ed. Migne og Max. Taur. Opp. p. 763 ss. ed. Migne): „*et in Jesum Christum, Filium ejus?*“ („*Credis et in Jesum Christum, Filium ejus?*“) — i det Brudstykke af Daabsspørgsmaalene, som vi finde i det syvende af de ældgamle Fragmenter af arianske Taler („*Sermonum Arrianorum antiquissima Fragmenta*“), som Angelo Mai har udgivet i det tredje Bind af sin „*Collectio*“ p. 208—39 dels af en ambrosiansk, dels af en vaticansk „*Codex scriptitus*“: „*et in Iesu Christo, Filio ejus*“ („*Credis in Deum Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae? Credis et in Iesu Christo, Filio ejus?*“) — i det Brudstykke af Daabsspørgsmaalene, som (rigtignok ikke i Spørgsmaalsform) anføres i Salvianus af Massiliias Skrift „*De gubernatione Dei*“ IV, 6: „*et in Jesum Christum, Filium ejus?*“ („*Abrenuntio enim*“, inquis, „*Diabolo, pompis, operibus et spectaculis ejus?*“). Et quid postea: „*,Credo?*“, inquis, „*in Deum Patrem omnipotentem et in Jesum Christum, Filium ejus?*“, Migne Patrol. T. LIII p. 1145), — endelig i Daabsspørgsmaalene i „*Martyrium S. Calixti Papæ et Sociorum ejus*“: „*Et in Jesum Christum, Filium ejus?*“ i „*Acta S. Stephani Papæ et Martyris*“: „*Et in Jesum Christum, Dominum nostrum?*“ og i „*Acta S. Savini, Episcopi et Martyris*“: „*Et in Iesu Christo, Filio ejus?*“ Dog har Ledet ikke sjeldent den sædvanlige Form, Saaledes i Sacramentarium Gelasianum, Gregorianum og Gallicanum, i Pirminius's Skrift „*De libris canoniceis*“, i Missale eller Sacramentarium

Rækkefølgen af de tre Elementer, de tre Grundelementer, hvoraf den anden Artikels første Led bestaar, er nu i Marcellus's Troesbekjendelse ikke den, som vi finde i alle

Gellonense, Calense, S. Germanense og Moisacense, i et det historiske Academi i Madrid tilhørende Mozarabisk Manual: „*Et in Iesum Christum, Filium ejus unicum, Deum et Dominum nostrum?*“ (s. Theol. Tidsskr. B. IX S. 521 Gamle Række og „Quellen“, B. II S. 294), og vel ogsaa i den af Elmenhorst i Appendix til hans Udgave af Gennadius's Skrift „De ecclesiasticis dogmatibus“ meddelte Homilie, idet det første „*Dominum*“ i Ordene: „*Credis et in Dominum Christum, Filium ejus unicum, Dominum natum ex Maria virgine?*“ vel kun er en Textfejl for „*Iesum*“. — Hvad angaar Ledets Ordlyd i de vesterlandske Relationer af Troesregelen, saa siger Tertullian i den i „*De vel. virgg.*“ c. 1: „*et (in) Filium ejus Iesum Christum*“, Novatian i den i sin Skrift „*De trinitate s. de regula fidei*“: („*Eadem regula veritatis docet, nos credere post Patrem etiam in Filium Dei, Christum Iesum, Dominum Deum nostrum*“), hvor saabenbart „post Patrem“ har bevirket, at „*Filium Dei*“ blev sat foran „*Christum Iesum*“, og Victorinus af Petavium i den i hans „*Scholia in Apocalypsin*: „*et hujus Filium Christum*“ (s. Hahn, p. d. anf. St. S. 87). — I de vesterlandske Privatsymboler har Ledet oftere mere eller mindre de østerlandske Symbolers Ordlyd. Saaledes lyder det i det tredje af de fire den romerske Biskop Damasus tilskrevne Symboler: „*et in Dominum nostrum, Iesum Christum, Filium Dei*“, i Pelagius's Troesbekjendelse: „*Credimus et in Dominum nostrum, Iesum Christum, per quem creata sunt omnia, verum Deum, unigenitum et verum Dei Filium*“ og i Julianus af Eclanums Troesbekjendelse: „*Et in Dominum nostrum, Iesum Christum, Filium Dei vivi*“. Kjendsgjerningen har sin Grund i disse Symbolers Afhængighed af Nicænum; med hvilket Damasus's første Symbol, hans Anathematismus eller „*Confessio fidei catholicæ*“, endog ligefrem begynder. I enkelte vesterlandske Privatsymboler har dog den anden Artikels første Led ganske eller noget nær den sædvanlige vesterlandske Ordlyd. Saaledes f. Ex. i den Troeskjendelse, hvormed Gregorius af Tours begynder sin „*Historia ecclesiastica Francorum*“ („*Credo in Iesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum et Deum nostrum*“) og i Alcuins „*Confessio fidei*“ P. III n. 21: („*Credo et in Iesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum*“). I Damasus's andet Symbol finde vi de Ord: „*Credimus Iesum Christum, Dominum nostrum, Dei Filium, descendisse de coelo*“, og i Vigilius af Tapsus's „*Libellus fidei ad Theophilum*“ foran den tiende Bog af hans Skrift „*De Trinitate*“ de Ord: „*Credo in Deum Patrem omnipotentem, et unigenitum, Iesum Christum, salvatorem nostrum*“. — Hvad endelig angaar de Steder hos vesterlandske Forfattere, paa hvilke vor Led citeres; eller som hvile paa og gaa tilbage til det, saa sml. Ordene: „*et Filium ejus, Iesum Christum, Dominum nostrum*“ i en trini-

østerlandske Daabssymboler, men den, som sædvanlig møder os i de vesterlandske, paa det østerlandske Symbolomraade derimod er uden Exempel. Ledet lyder hos Marcellus ikke: *Kai εις τον κυριον* eller *τον κυριον ήμων*, *'Ιησουν Χριστον*, *τον υιον αὐτού τον μονογενη*, men *Kai εις Χριστον* *'Ιησουν, τον υιον αὐτού τον μο-*

tarisk Passus i Slutningen af „Passio SS. Martyrum Perpetuae et Felicitatis“ (Gall. Bibl. Patr. II, 179), — fremdeles Ordene *και εις Ἰησον* *Χριστον*, *τον υιον αὐτού* paa et Sted i Dionysius af Roms (258—69) Skrift mod Sabellianerne (Athan. Opp. T. I. p. 332; hele Stedet lyder: *ἄλλα πεπιστευκεῖται [χρῆ] εἰς Θεον πατέρα παντοκρατόρα, και εἰς Χριστον* *'Ιησουν, τον υιον αὐτού, και εἰς το ἀγίον πνεύμα,* — endvidere Ordene: *πιστευομεν εἰς τον κυριον ήμων, Ἰησουν Χριστον, τον ἐκ της παρθενου Μαριας γεννηθεντα* i en den romerske Biskop Felix I (269—75) tilskreven Ytring om Incarnationen (Gall. Bibl. Patr. III, 542), — fremdeles Ordene: „*et in Jesum Christum, Filium ejus unigenitum*“ og Ordene: „*et in Jesum Christum, Filium ejus, Dominum nostrum*“ paa to Steder i Vigilius af Tapsus's Skrifter „De trinitate“ Lib. XII og „Contra Arianos etc., Dialogus“ I, 3 („*Nec non et illa magna et beata confessio fidei, imo ipsa fides sanctorum, et testamentum, quod disposuimus ad Patrem, Filium et Spiritum sanctum, ad sacram lavacrum regenerationis venientes, confessi sic: „Credo in Deum Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum, Filium ejus unigenitum, et in Spiritum sanctum”*“, „Omnes (Sabellius, Photiaus, Arius et Athanasius) dixerunt: „*Credimus in Deum Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum, Filium ejus, Dominum nostrum, et in Spiritum sanctum*““, Nigne Patrol. T. LXII p. 314 og 181), — endelig Ordene: „*Christum Jesum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum*“ paa et Sted i den yngre Arnobius's „*Conflictus de Deo trino et uno*“ II, 8: „*Et ubi est, quod Symbolo universalis ecclesia nos credere confiteamur Christum Jesum, Filium ejus, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine*“, Ord. der paafaldende minde om Leo den Stores bekjendte Sted i hans Brev mod Eutyches: „*qua (confessione) fidelium universitas profiteretur, credere se in Deum Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto et (eller „ex“) Maria virgine*“, saavelsom ogsaa om den samme Biskops Ytring i hans Brev til Turribius af Astorga mod Priscillianisterne: „*Nulla enim ratione tolerandum est, ut qui prædicandæ fidei suscepit officium, is — contra universalis ecclesiæ Symbolum audeat disputare*“. Arnobius's Ord gaa udentvivl tilbage til disse Steder. Ogsaa Vigilius af Tapsus citerer og omtaler, som bekjendt, det første i sit Skrift mod Eutyches Lib. IV init.

vογενη, τον κυριον ήμων. Den samme vesterlandske Rækkefølge træffe vi i det græske Symbol i „Psalterium Ethelstani“ (*Kai εις Ἰησουν Χριστον, υιον αὐτον τον μονογενη, τον κυριον ήμων*) og i fem af de sex mig bekjendte græske Texter af vort nuværende romersk-occidentalske Daabs-symbol eller „Symbolum apostolicum“, den i Cod. Sangallensis og i Cod. Cantabrigiensis (*Kai εις Ἰησουν Χριστον τον υιον εις αὐτον τον μονογενη, κυριον ήμων; s. Theol. Tidsskr. B. VI p. 529, 532 og 538 ff. Gamle Række*), den i Binterims Cod. (*Kai εις Ἰησουν Χριστον, τον υιον αὐτον ἐνα μονον, κυριον ήμων; p. s. St. p. 535 og 537*), den i Cod. Escorialensis (*Kai εις Ἰησουν Χριστον, τον υιον αὐτον τον μονογενη, τον κυριον ήμων; p. s. St. B. IX S. 230*), den i Cod. Vaticanus (*Kai εις Ἰησουν Χριστον, τον υιον αὐτον τον μονογενη, τον κυριον ήμων; p. s. St. S. 239*), og en endnu ikke udgiven i Cod. theol. græc. Vindobonensis CXC (*Kai εις Ἰησουν Χριστον, τον υιον αὐτον τον μονογενη, τον κυριον ήμων⁶³⁾*). Omvendt finde vi den østerlandske Rækkefølge i de latinske Texter af Nicænum og Nicæno-Constantinopolitanum („Et in unum Dominum nostrum, Jesum Christum, Filium Dei, natum ex Patre unigenitum“, „Et in unum Dominum, Jesum Christum, Filium Dei“), i den latinske Text af det antiochenske Daabssymbols to første Artikler i Cassians Skrift „De incarnatione Domini contra Nestorium“ Lib. VI, c. 3 ss. („Et in Dominum nostrum, Jesum Christum, Filium ejus unigenitum“) og i den latinske Text af Martyren Lucians Troesbekjendelse („Et in unum Dominum, Jesum Christum, Filium ipsius uni-

⁶³⁾ I den sjette græske Text af det apostoliske Symbol, den i Cod. Barbarinus, finde vi den østerlandske Rækkefølge (*και εις τον κυριον ήμων Ἰησουν Χριστον, τον υιον τον θεον τον μονογενη; s. p. d. anf. St. S. 245*), et Factum, der skylder det nicænske Symbols Indflydelse sin Tilblivelse.

genitum⁶⁴⁾. Men nu ere jo hine græske Texter Oversættelser fra Latin (den førstnævnte en Oversættelse af det oldromerske Symbols latinske Original, de øvrige Oversættelser af det apostoliske Symbols latinske Original), ligesom disse latinske Texter ere Oversættelser fra Græsk. Heraf følger nu klarligen, at ogsaa Marcellus's Troesbekjendelse maa være et fra Latin oversat vesterlandsk Symbol.

Ogsaa Ordstillingen *Xριστον Ιησουν* istedetfor *Ιησουν Χριστον* i Marcellus's Symbol kan gjøres gjældende for, at dette Symbol er et vesterlandsk og en Oversættelse fra Latin. Vi finde nemlig denne Ordstilling i det ravennatiske og oldaquinejensiske Daabssymbol (s. ovenf. S. 157 og Anm. 52 og 54), i det oldromerske Daabssymbol i Cod. Laudianus og i „Psalterium Æthelstani“ (s. ovenf. S. 157 og Anm. 52 53) og endelig i den romerske Presbyter Novatianus's Relation af Troesregelen, en Relation, der hviler paa og gaar tilbage til det sidstnævnte Daabssymbol (s. ovenf. Anm. 62), i den romerske Biskop Dionysius's p. s. St. anf. korte trinitariske Bekjendelse og i de ligeledes p. s. St. anf. Ord i den yngre Arnobius's Skrift „Conflictus de Deo trino et uno“, hvilke Ord, som vi der have seet, uden Twivl ere tagne af den romerske Biskop Leo den Stores Breve til Flavian og Turribius (dog har Leo i det førstnævnte Brev „Jesum Christum“). Derimod møder Forbindelsen *Xριστον Ιησουν* os ikke i nogetsomhelst østerlandsk Daabs- og Synodalsymbol, men kun i Irenæus's Relationer af Troesregelen⁶⁵⁾ og i Athanasius's Troesbekjendelse i hans *Εκδεσις πιστεως* (s. ovenf. Anm. 48).

⁶⁴⁾ I den latinske Text af det philippopolitanske Synodalsymbol afgiver derimod Rækkefølgen for en Del fra den østerlandske, idet Besagnelsen af den anden Person i God flyttes fra den tredje til den første Plads. S. ovenf. S. 155 Text og Anm. 47 og 48.

⁶⁵⁾ Sml. desforuden endnu ogsaa Ordene: *και Χριστον Ιησουν, τον εκ νεκρων εγερθεντα* i Brudstykket af den apostoliske Prædiken

Selv τὸν κυριον ἡμῶν hos Marcellus synes at vidne om, at hans Troesbekjendelse er en Oversættelse af et vesterlandsk Symbol, idet de fleste os bekjendte østerlandske Daabsbekjendelser⁶⁶), saavelsom ogsaa Martyren Lucians Troesbekjendelse, Eusebius af Cæsareas Troesbekjendelse, den apostoliske Troesbekjendelse efter Alexander af Alexandriens Meddelelser i hans Brev til Alexander af Constantinopel, Arius's Troesbekjendelse og Troesbekjendelsen i det Gregorius Thaumaturgus tillagte Skrift 'Η κατα μερος πιστις (sm. ogsaa Gregorius's Symbol), blot have Και εἰς τὸν κυριον uden ἡμῶν, medens derimod alle de yesterlandske Daabssymboles, som indeholder „Dominum“, d. v. s. næsten alle⁶⁷), alle de vesterlandske Troesspørgsmaal, Relationer af Troesregelen, Privatbekjendelser og Citater af eller Allusioner til den anden Artikels første Led, hvori det nævnte Ord findes, tilføje „nostrum“ til det⁶⁸). Dog har ogsaa en hel Række østerlandske Synodal-

i Irenæus adv. hæress. 3, 12, 2, Ordene „Qvoniam autem unum eum et qui natus et qui passus est Christum Jesum novit Apostolus“ p. s. St. 3, 16, 9 (dog er Ordstillingen her flydt af det strax efter citerede St. Rom. 6, 3, 4) og Ordene: „in nomine Christi Jesu crucifixi sub Pontio Pilato“, p. s. Sted 2, 32, 4, hvor dog „Christi“ mangler i Cod. Voss. og den greske Text har Ἰησοῦν Χριστὸν. Ἰησοῦς Χριστὸς er forøvrigt den sædvanlige Ordstilling hos Irenæus. S. adv. hæress. 1, 22, 2, 3, 3, 3, 5, 3, 11, 7, 12, 13, 16, 6 (et Brudstykke af en Relation af Troesregelen) og 8.

⁶⁶⁾ En Undtagelse synes nemlig det antiochenske og det koptiske æthiopiske Daabssymbol at gjøre, idet de have „Dominum nostrum“ (se ovenf. Anm. 43—45). Det er dog tvivlsomt, om hint Symbols græske og dettes koptiske og æthiopiske Original har havt og have „vor“, idet dette Ord ogsaa kan hidrøre fra de latinske Oversætttere. S. det nedens. S. 165 og Anm. 69 Bemærkede.

⁶⁷⁾ Undtagelserne s. ovenf. i Anm. 59.

⁶⁸⁾ Den eneste Undtagelse herfra gjøre Daabsspørgsmaalene i den ovenf. Anm. 62 S. 160 anførte Homilie, idet det i denne heder: „Dominum natum ex Maria virgine“ istf. „Dominum nostrum, natum“ etc. Maaske beror dog Udeladelsen af „nostrum“ her, ligesaavelsom det Første „Dominum“ (istf. „Jesum“) kun paa en Textfejl.

symboler (Antioch. 3. 4. Ἐκδ. μακροστ. Philippopolit. Sirm. 1 og 2. Seleuc. og Synod. Antioch. mod Paulus af Samosata), to østerlandske Privatbekjendelser (Basilus den Stores og Eunomius's) og nogle østerlandske Relationer af Troesregelen (de to hos Origenes, den i Constitt. apost. 6, 11 og den i Ignat. ep. ad Smyrn. c. 1 læng. Rec.) κυριον ἡμων. I hvilken Grad forøvrigt „nostrum“ efter „Dominum“ hørte med til den vesterlandske Symboltypus, ser man deraf, at ikke faa af de vesterlandske Oversætttere af Nicænum⁶⁹⁾ giengive dette Symbols τον κυριον ved „Dominum nostrum“.

b. I alle østerlandske Daabs-, Synodal- og Privat-symboles og Relationer af Troesregelen, hvori Ledet om Christi Opstandelse forekommer og tillige indeholder Tidsbestemmelser „paa den tredje Dag“ (τη τριτη ἡμερᾳ, δια τριτην ἡμερων, το τριημερον)⁷⁰⁾ med Undtagelse af eet Daabssymbol, det antiocheniske, og eet Privatsymbol, Basilus den Stores, følger den nævnte Tidsbestemmelse efter Verbet „at opstaa“ (ἀνασταντα τη τριτη ἡμερᾳ

⁶⁹⁾ Hilarius, Phöbadius, Damasus, Rufinus og Leo den Store. Ogsaa den første Oversættelse af dette Symbol i den Isidorus af Sevilla tillagte Cod. Canonum (Opp. T. VIII p. 98 ed. Migne) og en Oversættelse af det i en (fra det syvende Aarhundrede hidrørende) Cod. Bob. paa Universitetsbibliotheket i Turin (Cod. G. V. 26) have „Dominum nostrum“.

⁷⁰⁾ Der gives nemlig ikke faa østerlandske Symboles og Relationer af Troesregelen, hvori Ledet om Christi Opstandelse enten slet ikke findes eller dog mangler Tidsbestemmelsen „paa den tredje Dag“. Hint er f. Ex. Tilfældet i det koptisk-æthiopiske Daabssymbol (s. „Quellen“ II, 12 f.), i Gregorius Thaumaturgus's og i Eunomius's Symbol og i Relationerne af Troesregelen i Origenes's Bemærkninger til Tit. 3, 10 f. og i Constitt. apost. 6, 14, dette er t. Ex. Tilfældet i Epiphanius's andet, længere Daabssymbol, som blot har ἀνασταντα, i det første og tredje antiocheniske Synodalsymbol, i Arius's Troesbekjendelse og i Relationerne af Troesregelen i Iren. adv. hæress. 1, 10, 1 og 3, 4, 2. I de østerlandske Symboles, som have τη τριτη ἡμερᾳ, mangler oftere ἐκ νεκρων, f. Ex. i Nicænum, i Antiochenum og i Eusebius af Cæsarea's Troesbekjendelse.

o. s. v.)⁷¹). Og hvad de to anførte Undtagelsér betraffer, saa er den første rimeligvis kun en tilsyneladende, idet Stillingen af „*tertia die*“ foran „*resurrexit*“ i Antiochenum („*et tertia die resurrexit secundum scripturas*“) sandsynligvis hidrører fra den vesterlandske Oversætter Cassian⁷²), medens

⁷¹) Saaledes i Daabssymbolet i Constit. apost. 7, 41, i det jerusalemiske Daabssymbol hos Cyrillus, i Nicænum, i det cypriske Daabssymbol hos Epiphanius, i Nicæno-Constantinopolitanum, i Ερμ. εἰς τὸ Συμβ. og i det Daabssymbol, som ligger til Grund for den Basilius den Store tillagte Udlæggelse af Nicænum (s. „Quellen“ II 6; om ogsaa i Armeniacum kan ikke sees af Oversættelserne af det); fremdeles i Antioch. 4, Ἐκδ. μακροστ., Philippopol., Sirm. 1 og 3, Nicen. og Constant. fra 360, endvidere i Lucianus Martyrs Troesbekjendelse eller Antioch. 2, i Eusebius af Cæsareas Troesbekjendelse, i Presbyteren Charisius's Troesbekjendelse og i Troesbekjendelsen i det Gregorius Thaumaturgus tillagte Skrift Ἡ κατὰ μερος πίστις; endelig i Relationerne af Troesregelen i det Hippolytus tillagte Skrift Περὶ Χαριτουμάτων (καὶ ἀνεστη δια τριῶν ἡμερῶν) og i Ignat. ad Trall. 9 læng. Rec. (ἀνεστη δια τριῶν ἡμερῶν). Sml. endnu ogsaa de Ord: παλιν ἀνεστη τριημέροι i Cyrillus af Jernsælms Katech. IV (Περὶ δεκα δογμάτων) n. 12, et Sted i Johannes af Jerusalems Troesbekjendelse (καὶ ὅτι ἀνεστη τῇ τριτῇ ἡμέρᾳ; s. „Quellen“ II, S. 186 og 189 Ann. 24) og et en Bekjendelse lignende Sted i den (jakobitiske) alexandrinske Patriarchs „Systatica“ („*et resurrexit a mortuis tertia die*“; s. „Quellen“ II, 12 Ann. 48).

⁷²) De vesterlandske Oversættere af østerlandske Symboler sætte nemlig i Ledet om Christi Opstandelse en og anden Gang Tidsbestemelsen foran Verbet, idet de forlade sin græske Originals Ordstilling og følge den, som hersker i de vesterlandske Symboler (s. længere nede S. 168 ff.). Dette gjør Oversætteren af Nicæno-Constantinopolitanum i det chalcedonensiske Concils Acter, Act. II (Coleti, Sacrosanta Concilia T. IV p. 211: „*tertia die resurrexit*“), Oversætteren af det samme Symbol i det tredje toletanske Concils (589) Acter (Coleti, p. s. St. T. VI p. 697: „*tertia die resurrexit*“) og Oversætteren af det philippopolitanske Concils Symbol efter Texten i dette Concils „Epistola synodalis“ i Hilarius af Poitiers „Ex opere historico Fragm.“ Fragm. III n. 29, Hil. Opp. T. II p. 675 ed. Migne („*tertia die resurrexit a mortuis*“). Sml. endnu ogsaa Hieronymus's „*tertia die resurrexit*“ i denne Kirkesfaders meget frie Gjengivelse af det ariminensiske Concils Symbol eller Nicenum i i hans „Dialogus adv. Luciferianos“ n. 17, Opp. T. II p. 171. — Pas en lignende Maade har en af det athanasianske Symbols græske Oversættere, Forfatteren af den tredje af de fire af Maurinerne i deres Udgave

den anden Undtagelse uden Twivl skriver sig derfra, at Basilius den Stores Troesbekjendelse for en meget stor Del er affattet i Skriftudtryk eller snarere sammensat af Skriftsteder⁷³), og Skriften for det Meste sætter Tidsbestemmelsen „paa den tredje Dag“ foran Verbet „at opstaa“⁷⁴). Den gør forevrigt dette, fordi den i Regelen vil fremhæve Tidsbestemmelsen for at udtrykke Jesu Opstandelses meget hurtige, snarlige Indtræden. „Paa den tredje Dag“ er det samme som efter kun et Par Dages Forløb (sml. Hoseas's Ord: „*Han vil gjøre os levende efter to Dage; paa den tredje vil han oprejse os*“ Hos. 6, 2). Der, hvor Skriften ikke — af den anførte Grund — vil accentuere Tidsbestemmelsen, sætter den Verbet foran, idet dette jo betegner Hovedsagen, selve Opstandelsen. Hint gør den paa alle de mange Steder, hvor Jesus i egentlige Ord eller i billedlig Form forudforkynder sin Opstandelse paa den tredje Dag⁷⁵), saavelsom ogsaa paa

af Athanasius's Verker T. II p. 728 ss. meddelte Oversættelser, forladt sin latinske Originals Ordstilling og fulgt den i de græske Symboler herskende (*ἀναστη τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐν τῷ νεκρῶν*).

⁷³) Saaledes ere f. Ex. Ledene om Christi Guddom, Menneskevorden og Lidelse væsentlig en Composition af Joh. 1, 3. Col. 1, 16. 17. Joh. 1, 1. Bar. 3, 38 og Phil. 2, 6 og Ledet om Hans Gjenkomst væsentlig en Composition af Matth. 16, 27. 25, 46. Mark. 9, 48 og Joh. 6, 39. 44. 54.

⁷⁴) Saaledes Matth. 16, 21, 17, 23 og 20, 19: *καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται, ἐγερθήσεται,* Mark. 9, 31 og 10, 44: *μετὰ τρεις ἡμέρας ἀναστηθεται,* Luk. 9, 22 og 24, 7: *καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστηναι* og Luk. 18, 33: *καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστησεται;* sml. ogsaa Steder, som: *καὶ ἐν τρισιν ἡμέραις ἐγερω* (*ἐγερεις*) *αὐτὸν* Joh. 2, 19 f., *καὶ δια τριῶν ἡμέρων οἰκοδομηθαί, καὶ ἐν τρισιν ἡμέραις οἰκοδομων* Matth. 26, 60. 27, 40 og *καὶ δια τριῶν ἡμέρων — οἰκοδομηθω* Mark. 14, 58. Paa flere Steder staar deg Tidsbestemmelser efter Verbet. Saaledes Luk. 24, 46: *καὶ ἀναστηναι ἐν νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ,* Ap. 6j. 10, 49: *τούτον ὁ θεός ἤγειρεν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ,* 1 Cor. 12, 4: *καὶ ὅτι ἐγγέρται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατα ταῖς γραφαῖς.* Sml. ogsaa Stedet: *οἰκοδομων τρισιν ἡμέραις* Mark. 15, 29.

⁷⁵) Paa eet Sted, Matth. 12, 39 f., antyder Han den paa den Vis,

næsten alle de Steder, hvor der sigtes til Hans billedlige Forudforkyndelse heraf (s. Anm. 74); dette gør den paa de faa øvrige, hvor Han eller Andre, efterat Han var opstanden, tale om Hans Opstandelse paa den tredje Dag, samt paa et, hvor der sigtes til Hans billedlige Forudforkyndelse af den (s. sa mme Anm.). Til et af disse sidste Steder, det i 1 Cor. 15, 4, paa hvilket en Del af Symbolet, Ledene om Christi Død, Begravelse og Opstandelse, saa at sige, ligger præformeret, og som derfor vel har influeret paa dets Dannelse⁷⁶), slutte sig de østerlandske Symboler, idet det svarede mest til et Symbols Natur først at nævne Hovedsagen, selve Opstandelsen, og saa den temporelle Bibestemmelse: „paa den tredje Dag“. En rhetorisk Fremhævelse af denne af den ovenfor anførte Grund vilde have stemt mindre vel overens med et Symbols Objectivitet, med den Ro og den jevne Tone, der maa herske i det. At Vesterlandet har stillet „*tertia die*“ foran „*resurrexit*“, har, som vi snart skulle se, en anden Grund end en rhetorisk.

Derimod gaar i alle os opbevarede vesterlandske Daabs-symboler uden nogen Undtagelse Tidsbestemmelsen „*tertia die*“ („*tertio die*“, „*die tertio*“⁷⁷) forud for Verbet „at op-

at Han taler om, at Han i tre Dage og tre Nætter skal være i Jordens Indre, hvorved Han tillige henviser til et om dette Ophold typisk varslende Factum fra den gammeltestamentlige Tid: Propheten Jonas's i tre Dage og tre Nætter varende Ophold i Søuhyrets Bug. Her følger Tidsbestemmelsen, τρεις ἡμέρας καὶ τρεις νυκτας, efter Verbet οὐ καὶ ζήτας, fordi den ikke skal fremhæves.

⁷⁶⁾ I nogle østerlandske Daabssymboler (Antiochenum, det cypriske Daabssymbol, Nicæno-Constantinopolitanum og Nestorianum) tilføjes ligefrem efter 1 Cor. 15, 4 Ordene πάτα τας γραφας til Ledet om Christi Opstandelse. De samme Ord har ogsaa Basilus den Store optaget i sit Symbol. Her kan overhovedet det anførte Sted siges at være sammensat af det paulinske Sted og af Matth. 16, 21, 17, 23 og 20, 19.

⁷⁷⁾ „*Tertio die*“ findes i Aug. „Serm. 212. In trad. Symb.“ og „De fide et Symb.“ og i „Explan. Symb. ad init.“ i Cod. Bob.-Vatic.

staa". Og paa samme Maade forholder det sig ogsaa med alle de vesterlandske Daabsspørgsmaal, Synodalsymboler og Relationer af Troesregelen, hvori Ledet om Christi Opstandelse findes, og hvori det indeholder Tidsbestemmelsen „paa den tredje Dag“⁷⁸⁾. Kun iblandt de ikke faa vesterlandske Privatsymboler, hvori det netop Anførte er Tilfældet, gives der et Par, i hvilke Tidsbestemmelsen, ligesom i næsten alle græske Symboler, følger efter Verbet, nemlig Hæretikeren Pelagius's Troesbekjendelse („resurrexit tertia die“) og den romerske Biskop Pelagius den Førstes (555—60) Troesbekjendelse i hans Brev til den frankiske Konge Childebert („resurrexisse tertia“ eller „tertio die“)⁷⁹⁾, medens dog ogsaa paa disse Symbolers Omraade den omvendte Orden er det Sædvanlige. Aarsagen til, at Tidsbestemmelsen i Vesterlandet næsten uden Undtagelse er blevet sat foran Verbet, er forevrigt ikke en rhetorisk, men en grammatisk (s. Madvig, Latinsk Sproglære S. 432). Den græske Ordstilling i de to anførte latinske Symboler staar uden Tvivl i Sammenhæng med deres theologisk-speculative, græciserende Character og dermed forbundne Afhængighed af de græske Symboler. Men hvor meget Vesterlændingene vare vandte til at sige: „tertia

paa et Sted („Quellen“ II, 53) samt i Eusebius af Vercellis ep. II n. 5 (Migne Patrol. T. XII p. 951) og i Leo den Stores ep. 124 n. 6 og 165 n. 7 ed. Ball. „Die tertio“ findes i Aug. „Serm. 214. In trad. Symb.“ og i „Enarr. Pseudo-Athan. in Symb.“ — Gregorius af Tours siger i sit Symbol „die tertia“.

⁷⁸⁾ Ogsaa paa de enkelte Steder hos vesterlandske Forfattere, hvor enten Ledet (i sin Helhed eller uden „a mortuis“) citeres, eller dog Ord bruges, som hvile paa og gaa tilbage til det (til det hele eller til dens to første Bestanddele), følger, mig bekjendt, altid Verbet paa Tidsbestemmelsen.

⁷⁹⁾ S. Pelagius den Førstes Troesbekjendelse i Garniers „Auctarium Theodoreti“, *Dissertatio IV de V synodo generali* n. 12, Theod. Opp. T. V p. 593 ss. ed. Nösselt et Schulze, og i den Sammes „Dissertationes in librum diurnum Romanorum Pontificum“, Diss. II n. 28, Migne Patrol. T. CV p. 141 ss.

die resurrexit“, fremgaar deraf, at denne Ordstilling er blevet bibeholdt i de fleste latinske Privatsymboler af samme Character, som indeholde hele Ledet om Christi Opstandelse eller dets to første Bestanddele (Damasus's andet og tredje, Julianus af Eclanums, Gregor af Tours's, Gregor den Stores, Athanasianum og et Eusebius af Vercelli tillagt, med Athanasianum beslægtet Symbol⁸⁰).

Marcellus's Troesbekjendelse staar nu ogsaa med Hensyn til Ordstillingen i Ledet om Christi Opstandelse ikke paa de østerlandske, men paa de vesterlandske Symbolers Side (*τη τριτη ἡμερᾳ ἀνασταντα ἐκ των νεκρων*). Og den gjør dette i Lighed med alle græske Oversættelser af det ældre og yngre romerske Symbol og med alle græske Oversættelser af Athanasianum paa een nær, hvis Forfatter har fulgt Ordstillingen i sin Kirkes Daabssymbol, Nicænum (se ovenfor Anm. 72). Heraf følger, at den maa være af vesterlandsk Oprindelse og en Oversættelse af et vesterlandsk Symbol. At Tidsbestemelsen ogsaa i et Par østerlandske Symboler gaar forud for Verbet, maa ikke indvendes herimod, da, som vi ovenf. S. 166 f. have seet, denne Ordstilling ved det ene, Basilus den Stores Troesbekjendelse, er blevet fremkaldt ved en Grund, der ikke kan have fundet Sted ved Marcellus's Symbol, og ved det andet, Antiochenum, rimeligvis hidrører fra den latinske Oversætter. De græske Oversættelser af latinske Symboler have paa en eneste nær (s. ovenf. Anm. 72) i Ledet om Christi Opstandelse holdt sig til sine Originalers Ordstilling, idet de oversatte Ord for Ord. Ligesaa have de latinske Oversættelser af græske Symboler paa nogle faa Undtagelser nær (s. dem ovenf. Anm. 72) i det samme Led fulgt sine græske Originalers Ordstilling, ligeledes fordi de gjengave dem Ord for Ord. Ligesom derfor Ordstil-

⁸⁰) Migne, Patrol. T. XII p. 967.

lingen „*resurrexit tertia die*“ i Almindelighed⁸¹⁾) er et af Kjendetegnene paa, at de latinske Symboler, hvori den findes, ere Oversættelser fra Græsk, saaledes er ogsaa Ordstillingen *τη τριτη ἡμερᾳ ἀναστατα* i Almindelighed⁸¹⁾ et af Kjendetegnene paa, at de græske Symboler, hvori den træffes, ere Oversættelser fra Latin.

Ogsaa den Omstændighed, at Marcellus i den anden Artikels tredje Led har stillet Tidsbestemmelsen foran Verbet (*τον ἐπι Ποντιου Πιλατου σταυρωθεντα*), kan anføres for, at hans Troesbekjendelse er en Oversættelse af et vesterlandske Symbol. — I alle de østerlandske Daabssymboler, som i det anførte Led have Tidsbestemmelsen *ἐπι Ποντιου Πιλατου*⁸²⁾, Daabssymbolet i Constitt. apost. 7, 41, det antiochenske Daabssymbol, det cypriske Daabssymbol hos Epiphanius, Nicæno-Constantinopolitanum og Nestorianum, sættes nemlig denne Tidsbestemmelse efter Participiet (*και σταυρωθεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου* Constitt., *και σταυρωθεντα ἐπι Π. Π.*, „*et crucifixus sub P. P.*“ Ant., *σταυρωθεντα τε ὑπερ ἡμων ἐπι Π. Π.*, Cypr. og Nic.-Const., *και σταυρωθεντα ἐπι eg. ἐν ἡμεραις Π. Π. Nest.*). Og den samme Ordstilling findes ogsaa hos de østerlandske Forfattere paa en Mængde Steder, hvor et Participium eller et Verbum finitum, der udtrykker Christi Lidelse, er forbundet med Tidsbestemmelsen *ἐπι Πον-*

⁸¹⁾ Kun i Almindelighed, fordi der, som vi have set, gives et Oprindelig latinske Symboler (Hæretikeren Pelagius's og den romerske Biskop Pelagius den Førstes), hvori den græske, og et oprindelig græsk Symbol (Basilus den Stores), hvori den latinske Ordstilling findes. — Den sidste findes endnu ogsaa i Ordene ὁ ἔμος κυριος, ει και ἀπεστατεν, δι οἰκονομιαν ἀπεστατεν, ἀλλα δια τριων ἡμερων ἀνεστη i det af Dressel af en Cod. Vat. udgivne Mart. S. Ign. (Patr. apost. Opp. p. 369 ed. Dress.), uden Twyl fordi dette Martyriums Forfatter vilde, ligesom de nytestamentlige Forfattere paa de ovenf. anf. Stt., fremhæve, at Christi Opstandelse fulgte meget hurtigt paa Hans Død.

⁸²⁾ At ikke alle have den, derom s. ovenf. S. 145 Anm. 29.

τιον Πιλατου⁸³), medens den omvendte Ordstilling hos de samme Forfattere er meget sjeldent og kun træffes der, hvor enten den sædvanlige af en eller anden Grund ikke vel kunde bibeholdes, eller Talen er noget kunstlet⁸⁴). — Derimod staar Tidsbestemmelsen „*sub Pontio Pilato*“ i en Række af vesterlandske Daabssymboler samt i Gregor den Stores Privatsymbol foran „*crucifixus est*“⁸⁵). — Marcellus's Symbol har med

⁸³) Ἀληθῶς ἔδιωχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου Ign. ad Trall. c. 9 kort. Rec., ἔσταυρωθη καὶ ἀπεθανεῖ ἐπὶ Π. Π. p. s. St. læng. Rec.; — τον σταυρωθεντα λεγεις ἐπὶ Π. Π. det af Ruinart udgivne græske Mart. S. Ign. c. 2, „*crucifixum dicis sub P. P.*“ og „*crucifixum dicis a P. P.*“ de to af Usher udgivne latinske Oversættelser af Mart. S. Ign.; — *Inibouν Христον, τον σταυρωθεντα* ἐπὶ Π. Π., ὁ ὄνοματος δε Ι. Χ., τον σταυρωθεντος ἐπὶ Π. Π., κατα του ὄνοματος Ι. Χ., τον σταυρωθεντος ἐπὶ Π. Π., σταυρωθεντος ἐπὶ Π. Π. Just. Mart. Apol. I, c. 13 og 61, Apol. II c. 8 og Dial. cum Tryph. c. 85; — ἐν τῷ ὄνοματι Ι. Χ., τον σταυρωθεντος ἐπὶ Π. Π., ὁ πασχων ἐπὶ Π. Π., „qui et passus est sub P. P.“, „et passus sub P. P.“ Iren. adv. hæress. 2, 32, 4, 3, 12, 9 og 3, 4, 2; — τον σταυρωθεντος ἐπὶ Π. Π. και Ἡρωδον, τον σταυρωθεντα ἐπὶ Π. Π. Constitt. apost. 6, 30, 5 og 7, 23, 1.

⁸⁴) S. Stederne ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου και Ἡρωδον τετραρχον καθηλωμενον ύπερ ἡμων ἐν δαρκι Ignat. ad Smyrn. c. 1 kort. Rec. (den længere har stillet ἀληθῶς efter ἐν δαρκι: και ἐπι — ἐν δαρκι ἀληθῶς), hvor aabenbart Complementerne ύπερ ἡμων ἐν δαρκι (ὐ. ḥ. ἐ. σ. ἀληθῶς) vare i vejen for at ἐπι — τετραρχον blev stillet efter καθηλωμενον, — fremdeles και προς των χριστοκονων Ιουδαιων ἐπι Ποντίου Πιλάτου ἡγεμονος και Ἡρωδον βασιλεως και σταυρον ύπομειναντι Ign. ad Magnes. c. 11 læng. Rec., hvor και σταυρον ύπομειναντι er blevet sat efter ἐπι — βασιλεως, fordi Estertrykket ligger paa det og det derfor maatte faa den sidste Plads, — endelig τῷ ἐπι Ποντίου σταυρωθεντι Πιλάτου i Symeon Metaphrastes's Mart. S. Ign. c. 6, hvor Udtryksmaaden (*ἐπι Ποντίου* foran Particiippet, *Πιλάτου* efter det) er kunstlet.

⁸⁵) Daabssymbolerne ere: det oldromerske i Cod. Land., sammes græske Oversættelse i „*Psalterium regis Æthelstani*“, de to af de Rubeis opdagede, efter ham i den forojuliensiske Kirkeproviads brugte, hvoraaf det ene er identisk med det oldromerske (s. dem hos Walch, p. d. anf. St. p. 54 s. og hos Hahn, p. d. anf. St. S. 39); det turinske, det ravennatiske; det af mig i Theol. Tidsskr. B. V S. 295 og „*Quellen*“ B. II S. 134 af to Wiener Haandskrifter udgivne; endelig det i „*Ennarr-*

Hensyn til Stillingen af Tidsbestemmelsen *ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου* et Sidestykke i den græske Oversættelse af det kortere, ældre romerske Symbol i „Psalterium regis Æthelstani“, idet den anden Artikels tredje Led ogsaa i denne Oversættelse lyder: *τον ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθεντα και ταφεντα.*

c. I de østerlandske Daabs-, Synodal- og Privatsymboler og Relationer af Troesregelen, som indeholde Ledet om Christi Himmelfart, og paa de Steder hos østerlandske Forfattere, hvor Himmelfarten nævnes, bruges om den for det Meste Verbet *ἀνερχεσθαι* (*ἀνελθειν, ἀναληγενθειν*), gaa op, samt Substantivet *ἀνελευθησ* Opgang^{se}),

Pseudo-Athan. in. *Symbolum*⁴. Sml. ogsaa endnu Ordene: „credimus itaque in eum, qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus“ i Augustins Skrift „De fide et Symbolo“ n. 11 og Ordene: „qui filius Dei et virginis homo Christus Jesus pro nostra salute sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus“. I Gregor den Stores Privatsymbol lyder den anden Artikels tredje Led: „et sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus.“

I en endnu større Række af vesterlandske Daabs- og Privatsymboler (samt i Tertullians Relation af Troesregelen i „De vel. virg.“) staar dog, som i de østerlandske Daabssymboler, hvori *ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου* findes, og paa de ovenf. Anm. anf. St. hos græske Forfattere, Tidsbestemmelsen efter Verbet. Vi finde denne Ordstilling i Særdeleshed i alle de Daabs- og Privatsymboler, hvori den anden Artikels tredje Led lyder: „passus“ eller „passus est sub Pontio Pilato, crucifixus“ etc. (Dam. 2 og 4: „passum sub Pontio Pilato, crucifixum“).

^{se} *Ἀνερχεσθαι* (*ἀνελθοντα*) bruges i Daabssymbolet i Constit. apost. 7, 41, i det jerusalemiske Daabssymbol, i Nicænum, i det cypriske Daabssymbol, i Nicæno-Constantinopolitanum, i Epiphanius's længere Daabssymbol og i *Eρμ. εἰς το Συμβ.*; fremdeles i Ant. 1 og 3; endvidere i de smyrnensiske Presbyteres mod Noëtus rettede Bekjendelse, saaledes som denne Bekjendelse refereres ved Epiphanius i Panar hæres, 57 (hos Hippolitus ctr. Noet 2, hvor den ligeledes refereres, mangler Himmelfarten), i Lucianus Martyrs Troesbekjendelse, som blev antagen af den anden antiochenske Synode, i Eusebius af Cæsareas paa den cesareaensiske Kirkes Daabssymbol hvilende og det nicænske Concil forelagte Troesbekjendelse, i den Athanasius tilskrevne Bekjendelse *περ της βαρκωσεως τον θεου λογου* („Quellen“ B. I S. 154), i Arius's Troesbekjendelse og i Presbyteren Charisius's Troesbekjendelse; frem-

ofte ogsaa Verbet ἀναλαμβανεσθαι (ἀναληφθηαι), optages, og Substantivet ἀναληψις, Optagelse⁸⁷), men

deles i Relationen af Troesregelen i Constitt. apost. 6, 11, i Epiphanius's Opsats περὶ πίστεως i Slutningen af hans Panarion og i den Macarius af Jerusalem tillagte Betragtning af Christi Historie fra Hans Kjödspaaatgelse af indtil Hans Gjenkomst til Dommen i Gelasius af Cyzikus's „Historia concilii Nicæni“; endelig hos Just. Mart. i Apol. I c. 21. 31. 42. 46. 50 og i Dial. c. Tryph. c. 108, i Constitt. apost. 5, 19, 6, hvor et Brudstykke af Troesregelen anføres, og i Cyrillus af Jerusalems Katech. IV n. 14. — Substantivet ἀνελευθερία forekommer om Himmel-farten tre Gange hos Justinus Martyr, Apol. I c. 26 og Dial. c. Tryph. c. 39 og 87.

⁸⁷⁾ Ἀναλαμβανεσθαι og ἀναληψις bruges i den Basilius den Store tilskrevne, paa et med Epiphanius's længere Daabsymbol og Ἐρμ. εἰς τὸ Συμβ. beslagtet Daabsymbol hvilende Udlæggelse af Nicænum („Quellen“ B. II S. 6); fremdeles i Ant. 4. Ἔκδ. μαχροστ. Philippopolit. („receptus est“), Sirm. 1 og 3, Nieen. Selenc. og Constant. fra 360; endvidere i den apostoliske Troesbekjendelse efter Alexander af Alexandriens Meddelelser i hans Brev til Alexander af Constantinopel, hvor ἀναληφθεῖς vel gaar tilbage til den alexandriniske Kirkes Daabsbekjendelse (dog har Arius i sin Troesbekjendelse ἀνελθοντα), i Johannes af Jerusalems Troesbekjendelse („Quellen“ B. I S. 186 og S. 189 Ann. 24) og i en Troesbekjendelse i det Gregorius Thaumaturgus tillagte Skrift Ἡκατα μερος πίστις, fremdeles i Relationerne af Troesregelen i Iren. adv. haeres. 1, 10, 1 (καὶ τὴν ἐγκαρκον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνα-ληψιν κ. τ. λ.) og 3, 4, 2 („et in claritate receptus“), i Orig. „De principiis“, Lib. I Praef. § 4 ss. („assumptus est“) og i Constitt. apost. 8, 1, endelig i Test. XII Patrr. p. 585 (ἐως ἀναληφεως αὐτοῦ), i Iren. adv. haeres. 3, 16, 8 (διὰ τὴν ἐγκαρκον ἀναληψιν αὐτοῦ) og 4, 33 („quoniam illuc assumptus est, unde et descendit“; quae post assumptionem ejus facta est“), i Hippolytus's Skrift „Cfr. Noēt.“ c. 18 (ἀναλαμβανεται εἰς οὐρανούς; Slutningen af dette Skrift indeholder en Slags Relation af Troesregelen), i Constitt. apost. 5, 7, 18, hvor ligeledes en Slags Relation af Troesregelen findes (ἀνεληφθη — εἰς τοὺς οὐρανοὺς προς τον ἀπόστελλαντα αὐτοῦ) og 7, 39, 3 (τα περὶ ἀναληφεως) og i Overskriften over Cyrill. af Jerus. Katech. IV n. 13 og 14 og over flere Homilier af Chrysostomus (Περὶ ἀναληφεως; Εἰς τὴν ἀναληψιν του χωριου κ. τ. λ.). Himmelartsdagen kaldtes i Orienten ἡ ἑορτὴ τῆς ἀναληφεως og ἀναληψις Constitt. apost. 5, 19, 6. 20, 2 og 8, 33, 2 (sm. ogsaa Udrykket ἡ ἀναληψιμος ἑορτη i Soer. hist. eccl. VII, 26). — Ἀναλαμβανεσθαι og ἀναληψις i de østerlandske Symboler og hos de østerlandske Forfattere slutter sig forsvigt til de Steder i Skriften, paa hvilke Christi Himmelart betegnes med

kun meget sjeldent, kun undtagelsesvis, Verbet *ἀναβαίνειν* (*ἀναβηναι*, *ἀναβεβηκεναι*), stige op, og Substantivet *ἀναβασίς*, Opstigning⁸⁸⁾.

Derimod bruges i næsten alle vesterlandske Daabs-symboler om Christi Himmelfart det til *ἀναβαίνειν* svarende „ascendere“. Og det samme sker ogsaa i det

disse Ord, Marc. 16, 19. Ap. Gj. 1, 2. 11. 22, 1 Tim. 3, 16 og Luc. 9, 51 (sml. ogsaa Stederne om Elias's og Henochs Himmelfart, om hvilke ligeledes *ἀναλαμβάνεσθαι* bruges 1 Kgb. 2, 11. Sir. 48, 9. 49, 14 og 1 Macc. 2, samt Titelen af det pseudoepigraphiske Skrift om Moses's Himmelfart, *'Αναληψις Μωϋσεως*.

⁸⁸⁾ *Ἀναβαίνειν* og *ἀναβασίς* bruges om Christi Himmelfart, mig bekjendt, kun i eet Privatsymbol, Basilius den Stores (*ἀνεβη τε εἰς οὐρανούς* eller *εἰς τοὺς οὐρανούς*), i Ep. Barn. c. 15 (*ἀνεβη εἰς τοὺς οὐρανούς*), i Cyrillus af Jerusalems Katech. IV n. 13 og 11 (*ἀνεβη παλιν εἰς τοὺς οὐρανούς*), og i en trinitarisk og christologisk Bekjendelse i det Gregorius Thaumaturgus tillagte Skrift *'Η κατὰ μερος πίστις Ομολογουμένη — τὴν εἰς οὐρανούς ἀναβασίν*). Sml. endnu ogsaa Titelen af det pseudoepigraphiske Skrift *Ἀναβατικὸν Ἡβάλων*. „*Ascendit*“ i „*et in coelos ascendit*“ i Antiochenum er efter al Rimelighed ikke en Oversættelse af *ἀναβαντα*, men af *ἀνελθοντα*, idet den latinske Oversætter, Cassian, gjengav dette Ord ved det i de latinske Symboler om Himmelfarten næsten almindelig brugte. Det samme have i det Mindste alle latinske Oversættere af Nicæno-Constantinopolitanum uden Undtagelse gjort (s. Walch, p. d. anf. St. p. 80 ss.), og *ἀναβαντα* findes ellers ikke i noget som helst græsk Daabs-symbol. (Med „*ascendit*“ i den latinske Oversættelse af det en Bekjendelse lignende Symbol i den [jakobitiske] alexandrinske Patriarchs „*Systatica*“ forholder det sig uden Twivl ligesom med det samme Ord i Cassians latinske Oversættelse af Antiochenum). — Forøvrigt slutte *ἀναβαίνειν* og *ἀναβασίς* paa de anførte Steder sig paa en lignende Maade til de nytestamentlige Steder Eph. 4, 8—10 (*Ἄναβας εἰς ὑψος — το δε ἀνεβη — ογ ἀναβασ*) og Joh. 3, 13 (*οὐδεὶς ἀναβεβηκεν εἰς τον οὐρανον κ. τ. λ.*), som *ἀναλαμβάνεσθαι* og *ἀναληψις* slutte sig til de i Ann. 87 anførte bibelske Steder.

Foruden ved de omhandlede Ord betegnes Himmelfarten endnu ogsaa ved *ἀνεβαται εἰς τον οὐρανον* (Just. Mart. Apol. I c. 51; sml. ogsaa *ἀνιοντι* i Cyrill. af Jerus.'s Kat. IV n. 13) og *ἀνοδος* „*reditus*“ (Ant. 4 *Ἐκδ. μακροστ. Philippol.* („*post reditum*“) Sirm. 1, Athan. Troesbekjendelse i hans *Ἐκδ. πίστ. ογ de af Suic.* i hans Thes. under *ἀνοδος* anf. Stt.).

toletanske Concils Symbol, i næsten alle de vesterlandske Privatbekjendelser, som indeholde Ledet om Himmelfarten, i de vesterlandske Daabsspørgsmaal, hvori dette Led opføres, og paa næsten alle de Steder hos vesterlandske Forfattere, hvor det nævnes, eller hvor der tales om, at Christus opfor tilhimmel. Kun eet Daabssymbol, det i „Serm. de Symb. ad Catech.“ 2, 3 og 4 og i „Contra Judæos &c. de Symb. serm.“ udlagte, et nordafrikansk, tre Privatsymboler, det andet og fjerde af de fire Damasus af Rom tillagte, og Patricius's „Confessio“ (Migne, Patrol. T. VIII p. 801 s.), og et Sted i Arnobius den Yngres „Conflictus de Deo trino et uno“ Lib. II c. 26 (Migne ib. p. 308)⁸⁹⁾ have de til ἀναλαμβανεσθαι svarende Verber „assumi“ og „recipi“ „assumtus in coelum, assumtum in coelos“, „assumtum in coelis“, „in coelis receptum“, „assumptus in coelum“). Desforuden findes „recipi“ og de med „assumi“ mere eller mindre beslægtede Verber „resumi“, „eripi“ og „sufferri“ i Nordafrikanerne Tertullians og Cyprians og i Victorinus af Petaviums Relationer af Troesregelen („receptum in coelis“, „in coelis resumtum“, „in coelis ereptum“, „in coelum est ereptus“, Tert. de vel. virgg. 1, adv. Prax. 2, de præscriptt. hærett. 13, Apolog. 21, „— in coelum — sublatus est“, Cypr. de idol. van. 14 — „in coelos receptum“, Vict.).

Marcellus's Troesbekjendelse har nu i Ledet om Himmelfarten ikke et af de to i Østerlandet sædvanlige Ord, men det Ord, som er gjængs i Vesterlandet, medens det i Østerlandet kun bliver brugt undtagelsesvis og ikke i noget Daabssymbol, men kun i et eneste Privatsymbol (ἀναβατά εἰς τοὺς οὐρανούς). Den staar ogsaa i dette Punkt sammen med den græske Oversættelse af det oldromerske Daabssymbol i „Psal-

⁸⁹⁾ Paa et andet Sted, Lib. II c. 12, ib. p. 288, bruger Arnobius „ascendit“.

terium regis Æthelstani" (*ἀναβαντα εἰς τοὺς οὐρανούς*), medens de græske Oversættelser af det senere romerske Symbol allesammen have *ἀνερχεσθαι* (*ἀνελθοντα, ἀνηλθεν*), og de græske Oversættelser af Athanasianum dels ligeledes have *ἀνερχεσθαι* (*ἀνελθων, ἀνηλθεν*; de tre første af de fire i Athan. Opp. ed. Maurr. T. II p. 728 ss. aftrykte og en i en Cod. Ambros.), dels *ἀναλαμβανεσθαι* (*ἀναληφθεις, ἀναληφθη*; den fjerde af de fire p. d. anf. St. aftrykte og en i en Cod. Venet.). Forfatterne af disse Oversættelser have gjengivet sine østerlandske Originalers „*ascendit*“ ved de Ord hvormed Himmelfarten i de østerlandske Symboler og hos de østerlandske Forfattere sædvanlig blev betegnet, Forfatterne af Oversættelsen i „Psalterium regis Æthelstani“ og den i Marcellus's Troesbekjendelse foreliggende Oversættelse have derimod holdt sig til sin latinske Originals Bogstav.

d. Den anden Artikels sidste Led begynder i de østerlandske Daabs-, Synodal- og Privatsymboler og Relationer af Troesregelen samt paa de Steder hos østerlandske Forfattere, hvor der sigtes til det, eller dets Indhold anføres, snart med *καὶ παλιν ἐρχομενον*⁹⁰⁾ eller *καὶ ἡξοντα παλιν*⁹¹⁾ eller *παλιν ἐρχομενον*⁹²⁾, snart med *καὶ ἐρχομενον*⁹³⁾)

⁹⁰⁾ Saaledes i Daabssymbolet i Constitt. apost. 7, 41, i Antiochenum: „*et iterum veniet*“, i det cypriske Daabssymbol hos Epiphanius, i Niceno-Constantinopolitanum og i Nestorianum; fremdeles i Ant. 1 hos Athanasius, i Synodis n. 22, og i Ant. 3; endvidere i Martyren Lucians Troesbekjendelse eller Ant. 2, i Presbyteren Charisius's Troesbekjendelse og i Arius's Troesbekjendelse; endelig i Iren. adv. hæreas. 3, 16, 6: „*et rursus venturus in gloria*“ og i Constitt. apost. 60, 3, 5: *καὶ παλιν ἐρχομενου ἐπι συντελειᾳ του αἰωνος κ. τ. λ.*

⁹¹⁾ Saaledes i Eusebius af Cæsareaa paa den cæsareensiske Kirkes Daabssymbol hvilende og det nicænske Concil forelagte Troesbekjendelse.

⁹²⁾ Saaledes i Seleuc.; sml. ogsaa Just. Mart. Apol. I, 32: *προσδοκησοντιν παλιν παραγενησομενον*, I, 50: *παλιν μετα δοξης παραγενησεται*, Dial. c. Tryph. 35: *ἐν τῃ παλιν αὐτου γενησομενη* ἐν δοξῃ αὐτου *παρουσιᾳ* og 52: *τα ἐθνη — παλιν — παραγε*

eller καὶ ἐλευθομένος⁹⁴⁾ eller ἐρχομένος τε⁹⁵⁾), snart endelig blot med ἐρχομένος⁹⁶⁾ eller ἐρχομένος, ἐλευθομένος, „ven-turus“⁹⁷⁾). Kun i et eneste Symbol, Basilius den Stores, begynder Ledet med ὁ Θεός ἐρχεται. Østerlændingerne satte det altsaa for det Meste i Forbindelse med Christi Sæde ved Faderens Hejre ved Conjunctionen καὶ (undtagelsesvis ogsaa ved Conjunctionen τε), sjeldnere lode de det følge paa dette Led uden nogen Forbindelse, og i det første Tilfælde betegnede de Christi Komme hyppigst ved Tilfejelse af παλιν til Verbet „at komme“ som en Gjenkomst, oftere dog ogsaa simpelthen som en Kommen, medens de i det sidste Tilfælde i Regelen brugte det blotte ἐρχεσθαι og kun undtagelsesvis παλιν ἐρχεσθαι. Ligesaa knyttede de kun undtagelsesvis den anden Artikels Slutningsled til det foregaaende Led ved ὁ Θεός.

ηγόμενον προβοκήσει og Ignat. ad. Smyrn. 3 læng. Rec.: σὺν αὐτῷ τῷ — δάρκῃ — παλιν ἐρχομένος, snavelsom ogsaa Constit. apost. 8, 12, 17: καὶ τῆς μελλουσῆς αὐτοῦ δευτερας παρουσίας, ἐν ὑ ἐρχεται μετα δοξης και δυναμεως og Just. Mart. Apost. I, 51: την δευτεραν (παρουσιαν) ὅταν μετα δοξης εξ οὐρανων παραγενθεσθαι κενηρυκται.

⁹⁸⁾ Saaledes i det jerusalemske Daabssymbol hos Cyrillus, i Nicenum og i Armeniacum („and that He shall come“) og fremdeles i Ant. 1 hos Socrates, Hist. eccl. 2, 10, og Nicephorus, Hist. eccl. 10, 5, i Επιφ. μακρ. og i Sirm. 1.

⁹⁹⁾ Saaledes i Sirm. 3.

¹⁰⁰⁾ Saaledes i Nicenum. — Sml. endnu ogsaa Iren. adv. hæress. 1, 10, 1: καὶ τὴν ἐκ τῶν οὐρανῶν παρουσίαν αὐτοῦ, 3, 16, 8: ὃς καὶ — ἐλευθερται, Constit. apost. 5, 19, 6: ὃς καὶ ἐλευθερται, Just. Mart. Apost. I, 51: ὃς δε καὶ εξ οὐρανῶν μετα δοξης παραγενεσθαι μελλει, Ignat. ad Magnes. 11 læng. Rec.: καὶ ἐρχομένος κ. τ. λ., Macarius af Jerusalem i Gelasius af Cyzikus's „Hist. Concil. Nic.“: ὅν καὶ ἡξειν προβοκώμενος Johannes af Jerusalems Bekjendelse: καὶ ὅτι ἐλευθερται κ. τ. λ.

¹⁰¹⁾ Saaledes i Epiphanius's længere Daabssymbol, i Ἔρι. εἰς τὸ Συμβ. og i de smyrneiske Presbyteres Bekjendelse mod Noët hos Epiphanius, Panar. hæres. 57 n. 1.

¹⁰²⁾ Saaledes i den Basilius den Store tilskrevne Udlæggelse af Nicenum („Quellen“ II S. 6), i Const. fra 360, i Philipp. og i Iren. adv. hæress. 3, 4, 2.

Ganske anderledes forholder det sig derimod med den anden Artikels sidste Led paa de vesterlandske Symbolers Omraade. I alle de mange vesterlandske Daabssymboler, maaske paa et eneste nær⁹⁸⁾, samt i de vesterlandske Troesspørgsmaal, der indeholde dette Led, med een Undtagelse⁹⁹⁾, forbindes det nemlig med det eller de to forangaaende Led ved „*inde*“ eller ogsaa „*unde*“¹⁰⁰⁾. Og det samme er ogsaa Tilfældet i nogle Privatsymboler¹⁰¹⁾ samt i det af Facundus af Hermiane anførte Symbol („*unde venturus est*“ etc.), i Athanasianum („*inde venturus*“ etc.) og i den oldirske Kirkes Troesbekjendelse i „Antiphonarium Benchorense“. I det sidste begynder dog den anden Artikels Slutningsled med det ellers ikke forekommende „*exinde*“ („*exinde venturum*“ etc.). Udtryksformer uden „*inde*“ eller „*unde*“ findes i Vesterlandet kun der, hvor det ikke kom an paa at anføre Ledet ordret eller nøjagtigt: i en Række Privatsymboler og Relationer af Troesregelen¹⁰²⁾ samt i Hieronymus's

⁹⁸⁾ Nemlig Venantius Fortunatus's, hvori den anden Artikels Slutningsled citeres med de Ord: „*Judicaturus vivos et mortuos*“, ifald ikke Venantius i disse Ord blot skulde have antydet Ledets Indhold (sml. det ovenf. Anm. 59 S. 158 f. Bemærkede). I et af det parisiske Nationalbibliotheks Haandskrifter, Cod. S. Vict. 596, lyder Ledet: „*inde venturus judicare vivos et mortuos*“. Dog tilhører i disse Ord „*inde venturus judicare*“ uden Tvivl Afskriveren, der ogsaa i andre Punkter har tilladt sig at forandre de Ord, hvormed Venantius har citeret Symbolelets enkelte Led. Mangelen af „*inde*“ i „De Symb. serm. ad catech.“ 2 og i „Contra Judæos etc. serm. de Symb.“ hidrører fra fri, undøjagtig Citation, da „De Symb. serm. ad Catech.“ 3 og 4 have Ordet.

⁹⁹⁾ Nemlig i Troesspørgsmaalene i „Sacramentarium Gallicanum“, i Pirminius's Skrift „*De libris canoniceis*“ og i „*Missale Monasterii Gel-tonensis*“. Hvad Undtagelsen angaar, saa s. nedenf. S. 180 Text.

¹⁰⁰⁾ „*Unde*“ findes dog kun i et eneste Daabssymbol, det oldromerske i Cod. Laud.

¹⁰¹⁾ Nemlig i Damasus's anden og fjerde Troesformel („*inde venturum*“ etc.), i Gregor den Stores Troesbekjendelse og i Alcuins „*Confessio fidei*“.

¹⁰²⁾ Auxentius af Mailands Troesbekjendelse „*venturum*“ etc.), Pe-

frie Gjengivelse af den ariminensiske eller nicenske Synodes Bekjendelse i hans „Dial. a.lv. Luciferianos“ n. 17 („*venturus, judicare vivos et mortuos*“) og paa enkelte Steder hos vesterlandske Forfattere¹⁰³); og det til det græske *και παλιν* svarende latinske „*et iterum*“ forekommer kun en eneste Gang, nemlig i de Troesspergsmaal, der efter „Acta S. Savini, Episcopi et Martyris“ skulle være blevne brugte ved Venustianus's Daab („*Et iterum venturus est judicare vivos et mortuos et seculum per ignem?*“). Vi kunne saaledes sige, at det hørte med til den vesterlandske Symboltypus, at det udgjorde et Træk i samme, at betegne Christi Komme til Dommen som en Kommen fra det Sted, hvor Han sidder, eller ogsaa hvorhen Han var opfaren, og hvor Han sidder, og saaledes i den anden Artikels sidste Led at vise tilbage til Ledet om Christi Sæde ved Faderens Højre eller ogsaa til dette Led og til Ledet om hans Himmelfart, i Regelens demonstrativisk („*inde*“), undertiden relativisk („*unde*“).

Hvor vante Vesterlændingerne vare til at forbinde den anden Artikels Slutningsled med det forangaaende eller de to forangaaende Led ved „*inde*“ eller „*unde*“, hvorledes dette „*inde*“ eller „*unde*“ hos dem hørte med til Symbolets Typus,

Pelagius's Troesbekjendelse („*venturus est ad judicium vivorum et mortuorum*“), Julianus af Eclanums Troesbekjendelse („*Quem venturum credimus ad vivos et mortuos judicandos*“), Gennadius af Massiliias Skrift „*De dogmatibus ecclesiasticis*“ („*Quod autem diximus in Symbolo, in adventu Domini vivos ac mortuos judicandos*“), Fulgentius af Ruspe i sit Skrift „*De fide ad Petrum*“ („*qua — carne — etiam venturus est*“ etc.), Gregorius af Tours's Troesbekjendelse „*venturum ac judicaturum*“ etc.), den romerske Biskop Pelagius II's Troesbekjendelse („*sicut ascendet in coelis, ita venturum*“ etc.) og den Eusebius af Vercelli tilskrevne „*Confess. de S. Trin.*“ („*exspectatus in finem saeculorum judex omnium vivorum et mortuorum*“).

¹⁰³⁾ Hilar. „*De Trin.*“ 7, 6 („*qui vivorum judex est et mortuorum*“) og Arnobius „*Conflict. de Deo trino et uno*“ 2, 12 („*cum eo venturus est judex*“).

derom vidne de Kjendsgjerninger, at ikke faa latinske Oversættere af Nicænum og ikke faa Afskrivere af latinske Oversættelser af dette Symbol have tilføjet snart (for det Meste) det ene, snart (undertiden) det andet af de to anførte Ord til dets „*venturus judicare vivos et mortuos*“¹⁰⁴), og at enkelte Oversættere af Nicæno-Constantinopolitanum og af Presbyteren Charisius's Troesbekjendelse og enkelte Afskrivere af latinske Oversættelser af disse to Symboler have forandret det „*et iterum*“, hvormed i dem Ledet om Christi Komme til Dommen begynder, til „*inde*“ eller „*unde*“¹⁰⁵). Paa en lignende Maade har omvendt en af de græske Oversættere af Athanasianum tilføjet til dette Symbols „*inde*“, ἐκεῖσεν det i de græske Symboler saa hyppigt forekommende παλιν (ἐκεῖ-

¹⁰⁴) Dette er blevet gjort af Damasus i det latinske Nicænum, hvormed han indleder sine Anathematismer eller sin „Confess. cath.“ („*venturus inde*“ etc.), af Rufinus i hans Oversættelse af Nic. i „Hist. eccl.“ 1, 6 („*inde venturus*“ etc.), af Phöbadins i hans Overs. af Nic. i „De fide orth.“ init. („*inde venturus est*“ etc.), af Vigilina af Thapsus i hans Overs. af Nic. i „Tract. de fid. Nic. adv. Ariann.“ init. „*inde venturus*“ etc.), i Overs. i „Cod. Canonn. eccl. Afr.“ („*unde venturus est*“ etc.), i Overs. i i det chalc. Concils Acter, Act. II („*venturus inde*“ etc.), i Overs. i „Prisca Canonn. translat.“ i Opp. Leon. M. T. III p. 495 ed. Ball. („*unde venturus est*“ etc.), i den Overs., som vi finde i en ældgammel Cod. Bob. paa Universitetsbibl. i Turin, Cod. G. V. 26, der indeholder de Augustin tillagte Skrifter „Contra quinque bæress.“ og „Altercatio cum Pascentio“ („*inde venturus*“ etc.), i en fra det ottende Aarh. daterende Cod. paa Capitularbibl. i Verona (Cod. LX; „*inde venturus est*“ etc.), endelig i tre Overs. i en fra det ellevte Aarh. daterende Cod. paa Stiftsbibl. i Einsiedeln (Cod. 119; „*inde venturus est*“ etc.; „*inde venturus est*“ etc.; „*venturus inde*“ etc.). — I den lat. Overs. af Nic. i det chalc. Concils Acter, Act. V, tilføjes til „*venturus*“ af Nic. Const. „*et iterum*“ („*et iterum venturus*“ etc.)

¹⁰⁵) Dette er skeet i Overs. af Nic.-Const. i „Cod. Canonn. eccl. Rom.“ i det Afsnit, der indeholder „Canonn. Conc. chalced.“ („*inde venturus est cum gloria*“ etc.; s. Opp. Leon. M. T. II p. 104 ed Ques. og T. III p. 219 ed Ball.), i det chalc. Concils Acter, Act. V, i Cod. Lucensis og Cod. Vat., af hvilke hin har „*inde*“ etc., denne „*unde*“ etc., og i Overs. i Charisius's Symbol i Cod. Veron. LX („*inde venturus judicare*“ etc.)

Θεν δε παλιν ἐρχομένος κ. τ. λ.; s. Athan. Opp. T. II p. 733 ed. Montf.).

Marcellus's Symbol slutter sig nu ogsaa med Hensyn til det i det Forangaaende omtalte Punkt ikke til den østerlandske, men til den vesterlandske Symboltypus, idet den anden Artikels sidste Led i samme lyder *όθεν ἐρχεται οριναι ζωντας και νεκροις*. Den relativiske Forbindelse af dette Led med de to forangaaende finde vi igjen i det oldromerske Symbol i Cod. Laud. („*unde venturus est judicare vivos et mortuos*“), i den græske Oversættelse af det samme Symbol i „Psalterium Æthelstani“ (*όθεν ἐρχεται οριναι ζωντας και νεκροις*), i det af Facundus af Hermiane anførte Symbol („*unde venturus est*“ etc.) og i enkelte latinske Oversætteser af Nicænum (s. ovenf. Anm. 104) samt i et Haandskrift af en latinsk Oversættelse af Nicæno-Constantinopolitanum (s. ovenf. Anm. 105).

Jeg behøver neppe at fremhæve, hvor overordentlig stærkt de i det Foregaaende omtalte Punkter i Forening tale for, at Marcellus's Troesbekjendelse er et vesterlandsk Symbol, en Oversættelse af et saadant, eller snarere, hvorledes de fordre dette. Om hvert enkelt af de fleste iblandt dem (alle paa det første nær) for sig alene endnu kan lade nogen Twivl tilbage herom, forsaavidt som der dog gives et eller andet østerlandsk Symbol eller symbolagtigt Stykke eller Sted, der med Hensyn til det stemmer overens med den, saa maa dog allerede alle disse Punkter tilsammen være tilstrækkelige til at udelukke enhver Twivl. Thi hvorledes skulde et Symbol i saa mange Punkter paa een Gang kunne danne en Undtagelse

¹⁰⁵⁾ Man kunde som Bevis for, at det kan gjøre dette, ville beraabe sig paa Basilius den Stores Troesbekjendelse, som jo, mærkelig nok, forener tre Undtagelser fra, hvad der i de østerlandske Troesbekjendelser er Regel, i sig (Tidsbestemmelsen *τη τριτη ημερα* foran Opstandelsesverbet, *άναβηνται* i Ledet om Himmelfarten og *όθεν* i Le-

fra Regelen? ¹⁰⁶). Men hertil kommer saa endnu, at i eet, det førstomtalte Punkt (Ordningen af de tre Bestanddele af den anden Artikels første Led) ikke engang nogen Undtagelse kan opvises paa det østerlandske Symbolomraade. Dette gør den ancyranske Biskops Troesbekjendelses vesterlandske Oprindelse endnu sikrere.

Men bærer ikke Marcellus's Symbol i et Par fremragende Punkter klarligen de østerlandske, græske og ikke de vesterlandske, latinske Symbols Præg, og maa det ikke derfor dog høre med til hine og ikke til disse?

1. Alle den anden Artikels Led fra det andet af udtrykkes i de østerlandske, græske Symboler ved i Accusativ staaende af det *eis*, hvormed Artikelen begynder (*Kai eis [ένα] κυριον κ. τ. λ.*), og som igjen styres af *Πιστευω* (*Πιστευομεν*) i Begyndelsen af den første Artikel, afhængige Participia, som danne en Række Appositioner til det første Led (*Kai eis [ένα] κυριον Ἰησουν Χριστον, τον υιον αὐτού τον μονογενη —*), Appositioner, hvori Herren fremtræder som Troens Object, og som indeholde Udsagn om Ham eller om Hans Historie (*τὸν γεννηθεντα ἐκ πνευματος — σταυρωθεντα, ταφεντα, ἀνασταντα, ἀνελθοντα, καθεζομενον, ἐρχομενον*), saa at altsaa alle de historiske Kjendsgjerninger, som i den anden Artikels andet til sidste Led udsiges om Herren, blive til litter i Form af appositionelle Adjectiva optrædende Betegnelser af Hans

det om Christi Komme til Dommen). Men, bortseet fra, at Marcellus's Symbol dog vilde forene endnu flere i sig (foruden de tre anførte, som det vilde have felles med Basilius's Bekjendelse, endnu Ordstillingen i den anden Artikels første Led og Ordstillingerne *Χριστον* *Ἰησουν* og *ἐκ πνευματος* *σταυρωθεντα*), saa har den første og rimeligvis ogsaa den anden af de tre Undtagelser, som vi ovenf. S. 167 have set, hos Basilius sin Grund i en særegen Omstændighed, der er aldeles fremmed for Marcellus's Symbol, nemlig deri, at den græske Kirkefader har bekjendt sin Tro, saavidt muligt, i Skriftudtryk.

Person, til lutter appositionelle Prædicater eller Epitheter til den.

Ganske anderledes forholder det sig derimod med de esterlandske, latinske Symboler. I disse finde vi i Regelen foran den anden Artikels andet eller ogsaa andet og tredje Led et Pronomen relativum („qui“)¹⁰⁷), ved hvilket

¹⁰⁷⁾ Blot foran det andet Led finde vi „qui“ i det mailandske Symbol i Ambrosius's „Explan. Symb. ad init.“ („qui natus est de Sp. s. ex M. v., sub P. P. passus et sepultus, tertio die res.“ Cod. Vat., „qui conceptus est de Sp. s., natus de M. v., passus sub P. P., crucifixus mortuus et sepultus, tertia die res.“ Cod. Lamb.), hos Augustin („qui natus est de Sp. s. et M. v., passus est sub P. P., crucifixus et sepultus, tertia die res.“), i det oldaquirejensiske Symbol hos Rufin („qui natus est de Sp. s. ex M. v., crucifixus sub P. P. et sepultus, desc.“), i Symbolet hos Venantius Fortunatus („qui natus est de Sp. s., crucifixus sub P. P., desc.“), i det romerske Symbol i den aquilejensiske Kirke („qui natus est de Sp. s. ex M. v., sub P. P. crucifixus est et sepultus, tertia die res.“), i Symbolet hos Nicetas af Romatiana („qui natus est ex Sp. s. et M. v., passus sub P. P. — tertia die res.“), i det spanske Symbol hos Etherius og Beatus („qui natus est de Sp. s. et M. v., passus sub P. P., crucifixus et sepultus, desc.“), i det senere, længere romerske Symbol i „Psalterium Græcum Papæ Gregorii“ og i „Ordo Romanus de divinis officiis“, i Symbolet i de pseudoaugustinske „Sermones de Symb.“ 242—4, i Legendeformelen i de pseudoaugustinske „Sermones de Symb.“ 240 og 241, i Symbolet hos Pirminius, i Symbolet i „Missale Gellonense“ og paa mange andre Steder („qui conceptus est de Sp. s., natus ex M. v., passus sub P. P., crucifixus, mortuus et sepultus, desc.“), i det andet Symbol i „Missale Gallicanum vetus“ og i Symbolet hos Faustus af Rhegium (ligesaa; kun mangler i begge „descensus“, saa at „tertia die res.“ følger paa „sepultus“ og i Symb. hos Faustus maaske ogsaa „mortuus“), i det første Symbol i „Miss. Gall. vet.“ („qui conceptus est de Sp. s., natus est de M. v., passus est sub P. P., crucifixus, mortuus et sepultus, desc.“), endelig i Symbolet hos Pseudo-Chrysostomus („qui, natus de Sp. s. et v. M., crucifixus est sub P. P. et sepultus, desc.“).

Foran det andet og det tredje Led finde vi „qui“ i det oldromerske Symbol i Cod. Land. („qui natus est de Sp. s. et M. v., qui sub P. P. crucifixus est et sepultus, tertia die res.“), i det af mig i Theol. Tidskr. B. V S. 295 Gamle Række og i „Quellen“ B. II S. 184 udgivne oldkirkelige Symbol („qui natus est de Sp. s. ex M. v., qui sub P. P. crucifixus et sepultus, tertia die res.“), i Symbolet i „Enarr. Pseudo-

dette Led eller disse to Led og alle de følgende, for en Del dog med Undtagelse af det sidste, som oftere danner en det forangaaende Verbum („*sedet*“) eller de to forangaaende Verba („*ascendit*“ og „*sedet*“) subordineret Participialsætning¹⁰⁸), blive til en Række Relativsætninger, hvori Sennen bliver betegnet som En, med hvem det i Ledene Nævnte har tildraget sig, eller som har gjort det¹⁰⁹). I enkelte vesterlandske Symboler bliver vistnok den anden Artikels andet eller andet og tredje Led paa græk Vis udtrykt ved i Accusativ staaende og af det „*in*“, hvormed Artikelen begynder, afhængige Participia, men derefter følger dog enten en Relativsætning med eller uden underordnede Participia eller en simpel Enuntiativsætning ligeledes med eller uden underordnede Participia og saa en Række Relativa eller Enuntiativsætninger¹¹⁰).

Athan. in Symb. („— ex M. v., qui sub P. P. crucifixus est et sepultus, descendit —“), og i Symbolet i Fulgentius af Ruspes Skrift mod Arieneren Fabianus („qui natus est de Sp. s. ex v. M., qui crucifixus — et sepultus est, tertia die res.“).

¹⁰⁸⁾ „*Inde venturus judicare vivos et mortuos*“. Hvor det danner en egen selvstændig Sætning, lyder det: „*inde*“ eller „*unde venturus est judicare vivos et mortuos*“.

¹⁰⁹⁾ Dog kan det være et Spørgsmål, om ikke Relativets Indflydelse ophører ved „*sepultus*“, saa at „*tertia die resurrexit — sedet*“ eller „*venturus est*“ (eller „*descendit — sedet*“ eller „*venturus est*“) ere at opfatte som uafhængige Sætninger. Jeg er meget tilbøjelig til at opfatte dem som saadanne, da „*qui*“ foran Artikelens andet eller tredje Led dog vilde have formeget at bære, hvis alle „*Tempora finita*“ fra „*resurrexit*“ eller „*descendit*“ af indtil „*sedet*“ eller „*venturus est*“ skulde være afhængige af det. Man gik ved „*resurrexit*“ eller „*descendit*“ uvilkærlig over til uafhængige Sætninger.

¹¹⁰⁾ Dette er Tilsædet i det Carthaginiensisk-afrikanske Symbol i Augustins „Serm. de Symb.“ 215 og i „Serm. de Symb. ad Catechum.“ 2, 3 og 4 og „Ctr. Judæos etc. Serm de Symb.“ („*natum de Sp. s. ex v. M.; qui crucifixus sub P. P. et sepultus est, tertia die res.*“ eller „*qui, crucifixus sub P. P. et sepultus, tertia die res.*“), i det spanske Symbol i den mozarabiske Liturgie („*natum de Sp. s. ex utero M. v. Passus sub P. P., crucifixus et sepultus, tertia die res.*“), i de to Symboler i

Marcellus's Troesbekjendelse følger nu i dette Punkt, der kan siges at høre med til de to Symboltypers Grundtræk, den østerlandske, græske Symboltypus, idet den fra den anden Artikels andet Led af har lutter i Accusativ staaende Particpia (*τον γεννηθεντα —, τον — σταυρωθεντα και ταφεντα και — ἀναβαστα —, ἀναβαστα — και καθημενον*) og kun i Artikelens sidste Led med mange vesterlandske Symboler („*venturus est*“) et Temp. fin., der ligesom i det oldromerske Symbol i Cod. Laud. og i det af Facundus af Hermiane anførte Symbol, indledes ved det relativiske „*unde*“, hvorved Ledet faar en Relativsætnings Form (ō̄*δεν ἐρχεται*).

2. I alle østerlandske Symboler betegnes Faderen som *παντοκρατωρ*, den Alherskende, i alle vesterlandske som „*omnipotens*“, den Almægtige. Marcellus's Troesbekjendelse staar ogsaa her paa hine Symbolers Side, idet den har hint Ord og ikke Ordet *παντοδυναμος*, der egentlig svarer til „*omnipotens*“, og hvormed derfor, som det synes, dette Ord skulde være oversat i den, ifald den var en græsk Oversættelse af et vesterlandsk, latinsk Symbol.

Man behøver dog kun at kaste et Blik paa de græske Symboler, der upaatvivleligen ere Oversættelser af vesterlandske, latinske, for at blive var, hvor uberettiget man er til af det Factum, at Marcellus's Troesbekjendelse i de to omtalte Punkter stemmer overens med de østerlandske Symboler, at drage den Slutning, at den maa være et af disse og ikke kan

det saakaldte „Sacramentarium Gallicanum“ samt i Troesspørgmaalene i det samme Sacramentarium („*Conceptum de Sp. s., natum ex M. v.*“ [eller „*natum de M. v. per Sp. s.*“; det andet Symb.], „*passum sub P. P., crucifixum, mortuum et sepultum*“ [eller „*crucifixum et sepultum*“; det andet Symb. og Troesspørgmaalene], *desc.*“), endelig i den irlske Kirkes Troesbekjendelse i „*Antiphonarium Benchorense*“ („*conceptum de Sp. s., natum de M. v., passum sub P.P., qui, crucifixus et sepultus, desc.*“). Sml. endnu ogsaa „*natum et passum*“ i Troesspørgmaalene i den romerske Kirke.

være en Oversættelse af et vesterlandsk, latinsk Symbol. Vi finde nemlig da, at baade den græske Oversættelse af det oldromerske Symbol i „Psalterium Æthelstani“ og de fleste græske Oversættelser af det yngre, længere romerske Symbol, den i Cod. Sang. og Cantabrig., den i Binterims Cod., den i Cod. Vatic. og en i en Cod. Vindob., i den anden Artikels andet til sidste eller næstsidste Led i Lighed med de græske Symboler have i Accusativ staaende Participia (s. Hahn, p. d. anf. St. S. 6 og 10 f. og Theol. Tidsskr. B. VI S. 532 og 537 f. og B. IX S. 239 f. Gamle Række)¹¹¹). Og ligesaa finde vi da, at den græske Oversættelse af det oldromerske Symbol i „Psalt. Æth.“ og alle græske Oversættelser af det yngre, længere romerske Symbol paa den i Cod. Vindob. nær¹¹²) i den første Artikel have παντομορατωρ (s. de anf. Stt.)¹¹³).

Sagen er den, at de græske Oversættere af latinske Symboler, enten de nu vare Grækere eller Latinere, der forstode

¹¹¹⁾ Kun Oversættelsen i Cod. Escor. har Relativum og Tempp. finn. (ος συνεληφθη — ἐγεννηθη — ἐπαθεν ο, s. v.), og Oversættelsen i Cod. Barb. har ligesom de to Symboler og Troesspørgsmaalene i „Sacram. Gall.“ og tildels den irske Kirkes Troesbekjendelse i „Antiph. Bench.“, i den anden og tredie Artikels tredje Led i Accusativ staaende Participia, i de følgende Led derimod Tempp. finn. (συλληφθετα — τεχθετα eller γεννηθετα — παθοντα — σταυρωθευτα τε, θανοντα και ταφεντα κατηλθεν — ανεστη ο, s. v.). — Ogsaa i den græske Oversættelse af Leo den Stores Ep. ad Flavianum finde vi paa det Sted, hvor Leo citerer en Del af det oldromerske Symbol, den første Artikel og den andens første og andet Led, dette, som i den latinske Original lyder: „qui natus est de Spiritu sancto et (eller „ex“) Maria virgine“ gjengivet ved τον τεχθεντα εκ πνευματος αγιου και Marias της παρθενου (s. Leon. M. Opp. T. I p. 804 og 806 ed. Bell.)

¹¹²⁾ I denne finde vi baade i den første Artikel og i den anden Artikels næstsidste Led „omnipotens“ gjengivet ved παντοδυναμος.

¹¹³⁾ Med det samme Ord have disse Oversættelser af „Symb. apost.“ paa den i Cod. Sangall. og Cantabrig nær ogsaa gjengivet „omnipotens“ i den anden Artikels næstsidste Led. Oversættelsen i den anf. Cod. har her παντοδυναμος.

Græsk, i Regelen med Hensyn til begge Punkter ikke bandt sig til sine latinske Originalers Bogstav, men fulgte de græske Symboler, med hvilke (især med Nicæno-Constantinopolitanum og Nicænum) ogsaa adskillige Latinere vare bekjendte¹¹⁴⁾.

IV. Tilhører saaledes Marcellus's Troesbekjendelse uden al Tvivl Vesterlandet, er den en græsk Oversættelse af et vesterlandsk Symbol, saa kan den ikke være Andet end den romerske Menigheds Daabsbekjendelse, saaledes som denne lød omkring 340, i græsk Oversættelse.

For det Første befandt nemlig Marcellus sig dengang, da han skrev det Brev, som indeholder hans Troesbekjendelse, ikke alene i Rom, hvorhen han havde begivet sig for at bevæge den daværende romerske Biskop Julius til at kalde hans Anklagere for sig og dømme mellem dem og ham, men han havde ogsaa, som han selv siger, i eet Aar og hele tre Maaneder opholdt sig i Hovedstaden, ventende paa sine Modstanderes Ankomst, som Julius paa hans Bøn virkelig havde citeret (*ἀναγκαῖον ἡγησαμην ἀπαντησας εἰς τὴν Ρωμην υπομνησαι σε, ίνα τους κατ' ἐμε γραφατας μεταστειλῃ — . ἐπει τοινυν ἀπαντησαι οὐκ ἥβουληδησαν, ἀποστειλαντος δου πρεβυτερους προς αὐτους, καὶ*

¹¹⁴⁾ Det samme have i de samme Punkter ogsaa næsten alle latinske Oversættelser af græske Symboler gjort. Dog vare disse med Hensyn til det første Punkt forsaavidt sproglig nødte hertil, som de i Ledet om Christi Opstandelse og Himmelfart ikke vel kunde giengive sine Originalers Participia Aoristi (*ἀναστάντα κ. z. λ.*) ved latinske Participia, da det latinske Sprog i Activum kun har Participium Præsentis og Futuri, ikke ogsaa Participium Perfecti, og Participium Præsentis i de to ansførte Led, der tale om forbigangne Handlinger, var upassende. Dog have enkelte latinske Oversættelser af Nicæno-Constantinopolitanum, Ophavsmændene til Oversættelserne i „Sacram. Gelas.“ i det tredje constantinopolitanske Concils Acter og i „Cod. Reg. Armamentarii Paris.“ (s. Fleck, Anecdota p. 347 s.), ikke ved den ansførte Omstændighed ladet sig afholde fra at giengive sin Originals *κατελθοτα*, *ἀνασταντα* og *ἀνελθοτα* ved „descendentem“, „resurgentem“ og „ascendentem“.

ταυτα ἐμού ἐνιαυτον και τρεις ὀλους μηνας πεποιηκοτος, ἀναγκαιον ἡγηδαμην, μελλων ἐντευθεν ἔξιεναι, ἐγγραφον δοι την ἐμαυτον πιστιν — ἐπιδουναι). Og fremdeles havde den aneyranske Biskop, som med hele den Fremstilling af sin Tro, som han giver i sit Brev, overhovedet, saaledes i Særdeleshed med sin Troesbekjendelse i engere og egentlig Forstand den Hensigt at overbevise den romerske Biskop om, at han med Uret var blevet beskyldt for Kjætteri, af Modstandere der snarere selv vare Kjætttere, eller om, at han var retroende. Men til denne Hensigt svarede det aabenbart bedst, at han aflagde den romerske Menigheds Troesbekjendelse, især da, som bekjendt, denne Menighed lagde en ganske overordentlig stor Vegt paa den, paa sit Symbol, om hvilket den uden Tvivl allerede dengang antog og paastod, at det hidrørte fra Apostlene, at den havde modtaget det af sin Stifter, Petrus, og at den havde bevaret det i dets Integritet. Det var upaatvivlelig fra den, at Ambrosius, der saa op til den, Rufin, der gjentagne Gange havde opholdt sig i Rom og i Nærheden af Rom og var bekjendt med flere romerske Christne, og Hieronymus, der var debt i Rom, havde faaet den Tro, at Symbolet var et Verk af Apostlene, at Petrus havde bragt det til Rom, og at den romerske Menighed havde bevaret det uforandret¹¹⁵⁾). Den førstnævnte Tro bliver i den første Halvdel af det feinte Aarhundrede udtalt af ikke færre end tre romerske Biskoper, Cælestin I (422—31), Sixtus III (431—40) og Leo den Store (440—61)¹¹⁶⁾). Ligesaa finde vi den udtalt i „Sacramentarium Gelasianum“. Thi det kan neppe betvivles, at de Ord: „suscipientes evangelicæ (!) Symboli sacramentum Domino inspiratum, Ap-

¹¹⁵⁾ Den sidstnævnte Tro udtales kun af Ambrosius og Rufinus, og den Tro, at Petrus havde bragt det til Rom, udtales kun i Ambrosius's „Explanatio Symboli ad initiandos“ (s. „Quellen“ B. II S. 56, 93 og 95).

¹¹⁶⁾ S. „Quellen“ B. II S. 109 Anm.

stolis institutum. — *Sanctus enim Spiritus, qui Magistris Ecclesiæ ista dictavit* i „Praefatio Symboli ad Electos“ i det nævnte Sacramentarium, som ere sagte om det nicæno-constantinopolitanske Symbol, oprindelig være brugte om det apostoliske, og først i det Tidspunkt bleve overførte paa hint Symbol, da det ved „traditio“ og „reditio Symboli“ blev sat i dettes Sted¹¹⁷⁾. Og medens Theodotus af Ancyra i sin mod Nestorius rettede Udlæggelse af Nicænum („Expositio Symboli sanctorum 318 Patrum concilii Nicæni“, forfattet 431 under det ephesinske Concil) beskylder Nestorius for ved sin Vildfarelse at fornegte dette Symbol, og Cassian i sit Skrift „De incarnatione Domini contra Nestorium“ Lib. VI c. 3 ss. beskylder den samme Hæretiker for at være affalden fra den antiochenske Kirkes Symbol, hvorpaa han efter Cassians Mening var blevet døbt, og Diogenes af Cyzicus i det chalcedonensiske Concils Act. I beskyldte Eutyches for som Apollinarist at have forbigaet de constantinopolitanske Fædres antivalentianske og antiapollinaristiske Tilsætning til Nicænum (*τον κατελθοντα και σαρκωθεντα*) ἐκ Πνευματος ἀγιου και Μαριας της παρθενου (s. Theol. Tidsskr. B. VII S. 285 og 303), saa erklærer den romerske Biskop Cælestin I i sit Brev til Nestorius, at denne ved sin Vildfarelse havde borttaget de Ord fra det af Apostlene overleverede Symbol („Symbolo ab Apostolis tradito“), som forjætte de Christne hele Livets og Frelsens Haab (Coleti, „Sacrosancta Concilia“ T. III p. 307), og erklærer Leo den Store i sit berømte Brev til Flavian mod Eutyches's Hæresi, at Eutyches ikke forstod, ikke fattede med sit Hjerte Symbolets Begyndelsesord, d. v. i Leos Mund sige, det apostoliske Symbols Begyndelsesord, saaledes som dette paa hans Tid

¹¹⁷⁾ S. Theol. Tidsskr. B. II S. 561 f. Anm. 81 Gamle Række og sml. ogsaa Luth. Kirket. B. IV S. 164 Anm. *).

lød i den romerske Menighed, eller det daværende romerske Symbols Begyndelsesord: „*Credo in Deum Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto et* (eller „ex“) *Maria virgine*“; hvorved den romerske Biskop tillige tilkjendegiver, at han har været af den Mening, at dette Symbol paa hans Tid var det almindelig-kirkelige, overalt i Kirken brugte¹¹⁸⁾). Det sidst Fremsatte maa forevrigt siges at lægge det allerede i og for sig næsten ligesaa nær, at Marcellus's Troesbekjendelse er den romerske, som at den er den, paa hvilken han var bleven døbt, eller som blev brugt der, hvor han var Biskop, i Ancyra.

At Marcellus i det Aar og de tre Maaneder, hvori han opholdt sig i Rom, kunde, for ikke at sige maatte blive bekjendt med det daværende romerske Symbol, vil vel Ingen nægte. Han var vistnok 335 eller 336 for Kjætteris Skyld blevet afsat af en af Eusebianere bestaaende Synode, der afholdtes i Constantinopol, havde efter sin Igjenindsættelse i Aaret 338 atter maattet forlade Ancyra, og var nu af sine Fiender blevet anklaget hos Julius af Rom som En, der ikke tænkte ret og kirkeligt (*ἐπειδὴ τίνες των καταγνωθεντων προτερον ἐπι το μη ὄρθως πιστευειν*, siger han i sit Brev til Julius, — *κατ' ἐμον γραψαι τη θεοσεβεια σου ἐτολμησαν, ὡς ἀν ἐμον μη ὄρθως, μητε ἐκκλησιαστικος φροννητος*); men den romerske Biskop havde dog under Marcellus's femtenmaanedlige Ophold i Rom endnu ikke dømt i hans Sag, og at den ancyranske Biskop var kommen til Rom for at lade ham dømme i den og saaledes havde anerkjendt den romerske Stols Dommermyndighed, medens hans Modstandere vægredre sig ved at møde i Rom, maatte indtage Julius

¹¹⁸⁾ S. Theol. Tidsskr. B. X S. 284 ff. Gamle Række, hvor endnu ogsaa flere andre Ytringer af Leo ere anførte, hvori denne romerske Biskop udtales eller antyder den samme Anskuelse.

for ham, saa det sikkert paa ingen Maade var ham forment at deltage i den romerske Menigheds Gudstjeneste. Ved denne, ved „*traditio, explanatio*“ og „*redditio Symboli*“, hvorved ogsaa Andre end Initianderne, ogsaa Debte, Troende plejede at være tilstede¹¹⁹⁾, kunde nu Marcellus have lært det romerske Daabssymbol at kjende.

Man har indvendt imod den Antagelse, at Marcellus's Symbol er det romerske, at den ancyranske Biskop ikke vilde have handlet ret sandfærdig, ifald han havde bekjendt sig til dette Symbol istedetfor til en østerlandsk eller den østerlandske Troesformel (Meyers; s. ovenf. S. 137).

Men bortseet fra, at det jo slet ikke er nødvendigt at antage, at Marcellus har handlet ret sandfærdig (han har neppe gjort det i den „*expositio fidei*“, der gaar forud for og følger efter hans Symbol), saa skønner man ikke, hvorfor han ikke „*salva veracitate*“ skal have kunnet bekjende sig til det romerske Symbol, saafremt han kun delte den i samme udtalte Tro.

Man har fremdeles indvendt imod den Anskuelse, at Marcellus's Troesbekjendelse er den romerske Menigheds Symbol, at „Marcellus aflægger sin egen Troesbekjendelse, uden med et eneste Ord at nævne, at det er den samme som det romerske Daabssymbols“, og regnet denne Omstændighed til de „mindre behagelige Vanskæligheder“, som Sagen har for dem, som hylde bin Anskuelse (Prof. Hammerich; s. ovenf. S. 137).

Men at Marcellus ikke betegner den Troesbekjendelse, han aflægger, som den romerske Menigheds Symbol, gør Intet til Sagen, da, som vi have seet, dens Beskaffenhed i det Hele og Enkelte soleklart viser, at den er en vesterlandsk¹²⁰⁾, og da den, som vi ligeledes have seet, naar den

¹¹⁹⁾ S. „Quellen“ B. II S. 61 ff. og is 66 Anm. 25.

¹²⁰⁾ Jeg vil her endnu tilføje til det tidligere Fremsatte, at den,

er en vesterlandske, ikke kan tilhøre nogen anden Kirke end den romerske. Under disse Omstændigheder var en udtrykkelig Erklæring om, at den tilhører denne Kirke, aldeles uforneeden. — At den ancyranske Biskop ikke har givet en saadan Erklæring, har forevigt sin Grund deri, at han har forudsat, at Julius, ogsaa uden at han gjorde det, vilde af den af ham aflagte Bekjendelses Ordlyd se, at den var det romerske Symbol. Og Marcellus kunde ogsaa trygt forudsætte dette. En udtrykkelig Erklæring om, at den af ham brugte Troesbekjendelse var det romerske Symbol, vilde have været noget Overflødig, et „opus supererogatorium“.

Endelig kan man mod den Paastand, at Marcellus's Troesbekjendelse er det romerske Symbol, saaledes som det paa Marcellus's Tid maa have lydt, eller det oldromerske Symbol, gjøre gjeldende, at den i to Punkter, to vigtige Punkter afviger fra dette Symbol.

1. For det Første betegnes nemlig i alle os opbevarede Kilder til vor Kundskab om det ældre romerske Symbols Ordlyd den første Person i Gud i den første Artikel som „*Pa-ter*“, πατηρ („Regula exigit veritatis, ut primo omnium *cre-damus in Deum Patrem et Dominum omnipotentem*“, Novat. de trin. s. de reg. fid. c. 1; ἀλλα πεπιστευκεναι [χρη])

naar bortsees fra, at den mangler πατερα og har ζωην αλωριον, næsten bogstavelig stemmer overens med det græske Symbol i „Psalt. Eth.“ (at Marcellus siger τον υἱον αὐτοῦ, καὶ τὸ τρίτη, ἐκ τῶν νεκρῶν ογ τὸ ἄγιον πνευμα, Symbolo i „Psalt. Eth.“ derimod υἱον αὐτοῦ, τὸ τρίτη, ἐκ νεκρῶν ογ πνευμα ἄγιον, er naturligvis ganske uvæsentligt), om hvis vesterlandske Oprindelse allerede det Sted vidner, hvor vi finde det, et vesterlandske Haandskrift, og den Brug, hvortil det her er bestemt, at blive afsungen ved vesterlandske Gudstjenester. Ogsaa det kan endnu tilføjes, at den ligeledes paa Mangelen af πατερα og paa ζωην αλωριον nær „ad amissim“ stemmer overens med det latinske Symbol i Cod. Laud. Alle disse tre Symboler, Marcellus's (dette tiltrods for sit θεον πατροκρατορα uden πατερα og sit ζωην αλωριον), det i „Psalt. Eth.“ og det i Cod. Laud. ere aabenbart eet og det samme Symbol (læg især Mærke til det for alle tre ejendommelige „οὐδεν, unde“).

εἰς Θεον πατέρα παντοκράτορα, Dionys. af Rom [258–69] p. d. ovenf. S. 161 Anm. anferte St.; „*Credo in Deum Patrem omnipotentem*“, det rom. Symb. efter Rufins „*Comm. in Symb. Apostt.*“; „*fidelium universitas profitetur, credere se in Deum Patrem omnipotentem*“, Leo den Store i sit Brev til Flavian mod Eutyches c. 2; „*Credis in Deum Patrem omnipotentem?*“ Daabsspørgsmaalene i „*Sacr. Gelas.*“; o. s. v.). Marcellus's Troesbekjendelse mangler derimod *Πατέρα* (*Πιστεύω εἰς Θεον παντοκράτορα*).

2. For det Andet siger den i Rom omrent 363 debte Hieronymus i sit Skrift „*Contra Joannem Hierosolymitanum ad Pammachium Lib. un.*“ n. 28 med terre Ord, at Symbolet slutter med „*carnis resurrectionem*“ („*In Symbolo fidei et spei nostræ etc. omne dogmatis Christiani sacramentum carnis resurrectione concluditur*“). Ligesaa bemærker Aquilejenser Rufin i sin „*Comm. in Symb. Apostt.*“ der, hvor han anfører og udlægger Ledet om de Dedes Opstandelse (n. 41 ss.), som i hans Kirkes Daabssymbol dannede den tredje Artikels Slutningsled („*sed et ultimus sermo iste, qui resurrectionem carnis pronuntiat, summam totius perfectionis succincta brevitate concludit*“ n. 41 Beg.), Intet om, at det i den romerske Kirkes Daabssymbol, med hvilket han i sin Comm. sammenligner det aquilejensiske, idet det gjaldt ham for det normale¹⁹¹⁾, var anderledes, forsaavidt som her endnu „*vitam aeternam*“ fulgte. Fremdeles lyder i Daabsspørgsmaalene i „*Sacr. Gelas.*“ den tredje Artikel: „*Credis in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem?*“ Endvidere slutter den tredje Artikel i Cod. Laud. og i Symbolet i „*Psalt. Æthelst.*“, der begge to uden Tvivl fremstille det oldromerske Symbol, med

¹⁹¹⁾ S. herom Theol. Tidskr. B. II S. 324 Anm. 14. Gamle Række og Lnt. Kirket. B. IV S. 355—60. Gamle Række.

Kjedets Opstandelse. Det samme er ogsaa Tilfældet i nogle af den romerske Kirke afhængige italiske Kirkers Daabsbekjendelser (den mailandskes, den turinskes og den Kirkes, som den af mig i Theol. Tidsskr. B. V S. 293 ff. Gamle Række og „Quellen“ B. II S. 132 ff. af to Wiener Haandskrifter udgivne oldkirkelige Symboludlæggelse har tilhert). Marcellus's Troesbekjendelse har derimod efter *σαρκος ἀναστασιν* endnu *ζωην αἰώνιον*.

De omtalte to Afvigelser ere da ogsaa virkelig blevne gjorte gjeldende imod den Anskuelse, at Marcellus's Troesbekjendelse er det oldromerske Symbol, af Meyers og, med stort Eftertryk, af Prof. Hammerich, som forevrigt ikke vil vide Noget af et romersk Symbol med Slutningsordene „carnis resurrectionem“ (s. ovenf. S. 127 f.).

1. Hvad nu for det Første Mangelen af *Πατερα* angaar, saa mener Usher, at den synes at hidrøre fra Afskrivernes Incurie. Ligesaa holder Walch og Hahn for, at den vel maa lægges Afskriverne til Last. Heurtly og Nicolas uttale, den Første, at den efter al Sandsynlighed er at tilskrive en eller anden Afskrivers Skjedesløshed, og den Anden, at dette højest sandsynligt er Tilfældet (s. ovenf. S. 132, 134 og 135). Endelig Wall, v. Zezschwitz og Bingham betegne Tilsætningen „vita æterna“ som det eneste Punkt, hvori Marcellus's Symbol afgiver fra det oldromerske (s. ovenf. S. 133 og S. 135 f.), uden Twivl fordi de have anseet Mangelen af *Πατερα* for utvivlsomt eller dog saa godt som utvivlsomt begrundet i en Textfejl¹²²⁾.

Jeg skal nu her godtgjøre, at den omhandlede Mangel, som jeg ovenf. S. 152 har ytret, med en til Vished grændende Sandsynlighed har sin Grund i en saadan Fejl,

¹²²⁾ Det samme gjør af den samme Grund forøvrigt ogsaa Heurtly i de nedenf. S. 197 ant. Ord.

enten nu denne Fejl allerede fandtes i den Afskrift af Marcellus's Brev, som Epiphanius har optaget i sit Panarion, eller den skriver sig fra denne Kirkefader, eller den endelig hidrører fra en eller anden Afskriver af hans Verk, hvilket Sidste maa ansees for det Rimeligste.

a. Marcellus's Troesbekjendelse er klarligen et fuldkommen regelret Symbol, der har, saa at sige, Brødre i en hel Række andre Symboler, som tildels endog existere i „Opskrifter“: det ravennatiske Symbol, det turinske Symbol, Symbollet i Cod. Latd., Symbolet i „Psalt. Æthelst.“, de to Symboler, som de Rubeis har fundet i en „Ordo Sacramenti“, der er blevet brugt i den aquilejenske eller forojsjolienske Kirkeprovinds (s. Walch, p. d. anf. St. p. 54, og Theol. Tidskr. B. II S. 540 og 542 ff.) o. s. v. o. s. v. Men i saadanne regelrette Symboler mangler *Πατερα*, „Patrem“ aldrig¹²³), som

¹²³⁾ Overhovedet mangler *Πατερα*, mig bekjendt, kun i et Par Bekjendelser af trinitarisk Indhold, nemlig i Adamantius's Troesbekjendelse (*Ἐντα Θεον και κτιστην και δημιουργον των ἀκατων είναι πεπιστευμα, και τον ἐξ αὐτον θεον λογον κ. τ. λ.*) og i Troesbekjendelsen i det Gregorius Thaumaturgus tillagte Skrift *Ἡ κατα μερος πιστις* (*Πιστευομεν εἰς ἑνα Θεον, τουτεστιν εἰς μακ ἀρχην, τον θεον του νομου και του εὐαγγελιου, δικαιον και ἀγαθον και εἰς ἑνα κυριον κ. τ. λ.*), samt i nogle Relationer af Troesregelen, nemlig i alle hos Tertullian („— credendi — in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem, et Filium ejus“ etc., „de vel. virg.“ 1; — „unicum — Deum credimus“, sub hac tamen dispensatione — , ut unici Dei sit et Filius“ etc., „adv. Prax.“ 2; „unum omnino Deum esse, nec aliud praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per verbum suum primo omnium emissum; id verbum, Filium ejus appellatum“ etc., „de prescript. hærett. c. 13; — „Quod colimus, Deus unus est — Jam ediximus, deum universitatatem hanc mundi verbo — molimus. — Hunc (sermonem) ex Deo prolatum didicimus, et prolatione generatum et idcirco filium dei — dictum“ etc., Apolog. c. 17. 21), fremdeles i den i Iren. adv. hæress. 3, 4, 2 („In unum Deum credentes, fabricatorem coeli et terrae et omnium, quae in eis sunt, per Jesum Christum, Dei Filium“; i den i „adv. hæress.“ 1, 10, 1 har Iren. *Πατερα*) og i den i Constit. apost. 6, 14 (*Θεον παντοκρατορα ἑνα μονον υπαρχειν, παρ ον ἄλλος οὐκ ἔστι, και αὐτον μονον δεβειν και προδικυειν, δια Ιησου Χριστου του κυριου ημων ἐν τῷ παναγιῳ πνευματι*).

jo da ogsaa disse Symbolers væsentlige Indhold er Troen paa Faderen, Sønnen og den Helligaand. Følgelig synes *Πατερα* ogsaa at have staaet i Marcellus's Symbol, og dets Mangel i dette Symbols Text i Epiphanius's Panarion kun at hidrøre fra en Afskriver.

b. Som jeg allerede ovenf. (Anm 120) har bemærket, stemmer Marcellus's Troesbekjendelse paa en ganske paafaldende Maade overens med Symbolet i „Psalt. *Æthelst.*“ og Symbolet i Cod. Laud., saa at man faar det bestemte Indtryk, at alle disse tre Symboler ere eet og det samme Symbol, et Indtryk, som med Hensyn til Marcellus's Symbol og Symbolet „Psalt. *Æthel.*“ allerede Heurtly har uttalt i de Ord: „This Creed (den i „Psalt. *Æthelst.*“), it will be observed, is almost identical with that of Marcellus of Ancyra of the middle of the 4th century; and that not merely substantially, but verbally; the only material point of difference being that it lacks the 12th Article, which Marcellus's Creed contains“ (p. d. ovf. anf. St. p. 77). Men Symbolerne i Cod. Laud. og i „Psalt. *Æthelst.*“ have nu begge to „*Patrem*“, *Πατερα*. Følgelig synes ogsaa Marcellus's Symbol at maatte have indeholdt Ordet, og Mangelen af det altsaa kun at kunne hidrøre fra en Afskriver.

c. I den Fremstilling af sin Tro, som Marcellus forudskikker og lader følge paa sin Troesbekjendelse, betegner han den første Person i Gud den ene Gang efter den anden som *Πατηρ*. S. Ordene: ὁ ἀεὶ συνυπαρχων τῷ πατρὶ, — ἀεὶ συμβασιλευων τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ, — ὁ κυριος — διδασκει, λεγων ἐγώ ἐμ του πατρος ἐξηλθον καὶ ἡμε; — ἀδιαιρετον είναι την θεοτητα του πατρος καὶ υἱου παρα των θειων μεμαθημεν γραφων, — ἐγω δε ἀκριβως μεμαθηα, διτι ἀδιαιρετος καὶ ἀχωριστος ἐστιν ἡ δυναμις του πατρος, ὁ υιος, — αὐτος γαρ Χριστος φησιν ἐν ἐμοι ὁ πατηρ, καὶ ἐγω ἐν τῷ πατρι καὶ ἐγω

καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμεν· καὶ ὁ ἐμὲ ἑωρακὼς ἑωρακε τὸν πατέρα¹²⁴⁾). Ordene ἀδιαρέτον — γραφων folge endog ganske umiddelbart paa Marcellus's Troesbekjendelse. Ogsaa i sin ovenf. S. 140 anferte korte trinitariske Bekjendelse har Marcellus *Πατέρα* (*Πιστεύω εἰς Πατέρα, Θεον παντοκράτορα*). Alt dette gør det meget usandsynligt, at han i Troesbekjendelsen i sit Brev til Julius selv skulde have udeladt *Πατέρα*, og lægger det meget nær, at en Afskriver har gjort dette.

d. *Πατέρα*, „*Patrem*“ i Symbolernes første Artikel er ogsaa ellers oftere blevet udeladt af Afskrivere. Saaledes f. Ex. i det ene af de to Haandskrifter, hvoraf jeg har udgivet den Basilius den Store tilskrevne Udlæggelse af dette Symbol, Cod. Escorialensis (s. Theol. Tidsk. B. IX S. 577 Anm. 1 Gamle Række og „Quellen“, B. II S. 4 Anm. 8), — i et latinsk Nicænum i en Cod. Taur. (oprindelig Bobb.) fra det syvende Aarhundrede, der indeholder de to pseudoaugustinske Skrifter „*Adversus quinque hæreses*“ og „*Altercatio cum Pascentio Ariano*“ („*credimus unum Deum omnipotentem*¹²⁵“) og i det andet af de fire Damasus af Rom tillagte Symboler i Cod. Paris. 1451 („*Incipit fides Romanorum*: „*Credimus in unum Deum omnipotentem et in unigenitum Filium ejus, Jesum Christum, salvatorem nostrum*“).

e. Endelig maa der endnu lægges Mærke til, at vi i Grunden kun have et eneste Haandskrift af den Del af *Panarion*, som indeholder Marcellus's Brev til Julius (de tre sidste Tomi, Lib. II T. II og Lib. III T. I og II eller Hæres.

¹²⁴⁾ Sml. ogsaa endnu Ordene διορθώτες αὐτὸν ἀπὸ τὸν πατέρα i Marcellus's Fremstilling af hans Modstanderes Anskuelser.

¹²⁵⁾ Her er ogsaa „in“ udeladt. Det samme er ogsaa Tilfældet i Marcellus's Symbol i Cod. Paris. 835 (*Πιστεύω Θεόν παντοκράτορα* istf. *εἰς Θ. ΙΙ.*, saavelsom ogsaa i det andet af de fire Damasus af Rom tillagte Symboler i „*Cod. Eccl. Rom.*“ („*Credimus unum*“ etc.; s. Hahn, p. d. anf. St. p. 185 Anm. 2).

LXV—LXXX og „Expositio fidei catholice“; p. 605—1108 ed. Pet., T. III ed. Dind.)¹²⁶), idet de tre Haandskrifter, hvori denne Del af Epiphanius's Verk findes, Cod. Jenensis, Cod. Vratislaviensis og Cod. Parisinus, ere flydte af een Kilde¹²⁷), at disse Haandskrifter ere af yngre Oprindelse (Cod. Jenen. fra Aaret 1304, Cod. Vratislav. fra det femtende Aarhundrede og Cod. Paris. fra Begyndelsen af det sextende¹²⁸)), og at Texten i dem er fuld af Fejl, i Særdcleshed af Interpolationer¹²⁹). Hvor let kan da ikke ogsaa Mangelen af *Πλατηρ* bero paa en Textfejl?

¹²⁶) Haandskrifterne af Epiphanius's Panarion ere overhovedet saare sjeldne. S. Montfaucon og Villoison i Dindorfs Udgave af Epiphanius's Verker T. I Præf. p. IX s.

¹²⁷) „Est hic liber“, siger Dind. p. d. anf. St. p. V om Cod. Paris., — e codice descriptus, qui simillimus Jenensi fuit, quocum ubique sere consentit Parisinus“. P. VI finder den samme i den Omstændighed, at Cod. Paris. indeholder aldeles det samme, som Cod. Jenens., endog „excerpta ex Joanne Chrysostomo“, „communis horum codicum originis indicium“, og siger om Cod. Vratislav.: „ab codice Jenensi non discrepans nisi in rebus levissimis. Qvam ob rem non fuit operæ pretium libri Vratislaviensis cum Jenensi consensum annotare“. I Tom. II Præf. p. IV bruger Dindorf om de tre Codd. de Ord: „unius instar libri sunt“ og i T. III Præf. p. IX siger han om Cod. Vratisl. og Paris.: „Eorum tanta est cum codice Jenensi similitudo et in erroribus interdum plane singularibus consensio, ut non dubitandum videatur, quin aut ex ipso sint derivati aut, quod eodem redit, ex alio exemplari, quod ipsum quoque Jenensi omni ex parte simillimum fuerit, unde descriptus esse possit Vratislaviensis et ex Vratislaviensi rursus Parisinus.“

¹²⁸) S. Dind. T. I p. IV, V og VI. Angaaende Alderen af det Haandskrift, hvis Copi Cod. Jenens. er, bemærker Dind. T. III Præf. p. IV: „De codice ex quo descriptus est Jenensis tantum probabiliter conicere licet, non antiquum fuisse, sed etate aliquanto inferiore Veneto Marciano partis prioris, scripto anno 1057.“

¹²⁹) S. Dind. T. I Præf. p. XII og T. III Præf. p. IV. Man kunde heraf ville drage den Slutning, at Marcellus's Troesbekjendelses Text overhovedet maa ansees for upaalidelig. Men denne Slutning vilde være uberettiget. Bortset nemlig fra, at den nævnte Text ved sin overordentlige Korthed, Simpelhed og Lethed maatte blive bevaret for en Flerhed af Fejl eller for en Forvanskning, saa have vi i den Omstændighed, at den paa Mangelen af *πλατηρα* og *ζωην αἰώνιον* nær

2 Hvad den Omstændighed beträffer, at Marcellus's Troesbekjendelse har det i det oldromerske Symbol manglende Led *Ζωὴν αἰώνιον*, saa betegne de Fleste, som holde for, at den har tilhert den gamle romerske Menighed (Usher, Bingham, Walch, Hahn og Hefling) det nævnte Led simpelthen som en Tilsætning, uden at udtale sig om, hvorfra denne Tilsætning hidrører, og hvorledes den er at forklare. Von Zezschwitz antager, at *Ζωὴν αἰώνιον* er en Tilsætning, „som her lader sig let forklare af den orientalske Omgivelse“, med hvilke noget uklare Ord han, som allerede ovenf. S. 135 bemærket, vel vil sige, at den skriver sig derfra, at Marcellus var en Østerlænder. Nicolas holder det for hejst sandsynligt, at Ledet er en Tilsætning, som ikke hidrører fra Marcellus's, men fra en Andens Haand (s. ovenf. S. 135). Endelig Wall mener, at det oldromerske Symbol virkelig har sluttet med „*vitam æternam*“, og at den Omstændighed, at disse Ord ikke findes i det romerske Symbol efter Rufins „Commentarius in Symbolum Apostolorum“, har sin Grund deri, at Rufin har undladt at bemærke, at det romerske Symbol efter „*carnis resurrectionem*“, hvormed (egentlig med „*hujus carnis resurrectionem*“) hans eget, det aquilejensiske, sluttede, endnu havde Ledet om det evige Liv.

Da den sidstanførte Anskuelse efter det ovenf. S. 194 Fremsatte maa forkastes, saa kan der kun være Spørgsmaal, om *Ζωὴν αἰώνιον* hidrører fra Marcellus selv, eller fra en Afskriver. Hidrører det fra hin, saa har han uvilkårlig tilfejet

stemmer saa godt som fuldkommen overens med Symbolet i „Psalt Ethelst.“ og Symbolet i Cod. Laud. (s. ovenf. Anm. 120), en Borgen for, at den i de tre omhandlede Haandskrifter i det Hele taget foreligger ubeskadiget. De to anførte Symboletter kuune paa Grund af deres væsentlige Identitet med Marcellus's Troesbekjendelse paa en Maade siges for dennes Vedkommende at træde i Haandskrifters Sted og som saadanne at tjene baade til Stadfestelse af og til et Correctiv for dens Text i Cod. Jenens., Vratislav. og Paris.

det til den af ham forefundne Text, idet de gamle østerlandske Symboler og saaledes ogsaa hans eget sluttede med det, og han, en Østerlænding, derfor var vant til at here og se det i Slutningen af Symbolet, medens det romerske Symbol, hvortil Marcellus vilde bekjende sig ligeoverfor den romerske Biskop, derved ikke blev væsentlig altereret. Hidrøre Ordene derimod fra en Afskriver — Ophavsmanden til den Copi af Marcellus's Brev, som forelaa Epiphanius, eller Epiphanius selv eller en eller anden Afskriver af hans Panarion, — saa har denne Afskriver uvilkaarligt tilføjet dem til den Text, som han forefandt, idet de i hans eget, et østerlandske Symbol endnu fulgte paa Ordene *σαρκος ἀναστασιν*, og han derfor var vant til dem som Symbolets Slutningsled. Var det en Afskriver af Panarion, fra hvem de hidrøre, saa ere de højest sandsynlig hentede fra Nicæno-Constantinopolitanum.

Jeg har tidligere gjentagne Gange udtalt den førstnævnte Anskuelse (s. Theol. Tidskr. B. IV S. 332 Anm. 60 Gamle Række, Luth. Kirket. B. IV S. 355 Anm. 7 Gamle Række og „Quellen“ B. II S. 120 Anm. 93), men er nu langt mere tilbøjelig til den anden af Nicolas udtalte, og det af følgende to Grunde, hvoraf den første ogsaa gjælder Mangelen af *Πατέρα* i Marcellus's Symbol og derfor endnu kan tilføjes til de ovenfor anførte.

For det Første er det dog rimeligst, og maa man dog vente, at Marcellus, naar han vilde bekjende sig til det romerske Symbol for desbedre at overtyde den romerske Biskop om sin Rettroenhed, for at vinde ham ganske for Troen paa den, og derfor optog det i sit Brev til ham, vil have holdt sig strengt til dets Text, nedskrevet den Ord til andet, uden nogensomhelst Forandring, uden Tilsætning eller Udeladelse. Og for det Andet have Afskriverne af ældre Symboltexter eller af Udlæggelser af Symbolet, hvori en ældre Symbolform bliver stykkevis anført, ofte i et eller andet Punkt uvilkaarlig

forandret den Symboltext, som de copierede, eller den Symbolform, hvis Udlæggelse de afskrev, efter det Symbol, som paa deres Tid var det herskende, og som de derfor vare vante til og fortrolige med, de vesterlandske Afskrivere for det Meste efter det senere romerske Symbol, vort nuværende „Symbolum Apostolicum“, undertiden dog ogsaa efter Nicæno-Constantinopolitanum (Nicænum), de østerlandske efter dette Symbol. Det samme kan nu ogsaa en eller anden Afskriver af Marcellus's Troesbekjendelse have gjort med *Σωτῆρα αἰαντοῖς*.

Jeg vil her anføre en Række Exempler paa det netop berørte og allerede i „Quellen“, B. II S. 282, med et Par Ord omtalte mærkelige og for Symbolets Historie ikke uvigtige Factum, som man forevrigt paa Forhaand maatte vente at møde i Haandskrifterne, da det var saa naturligt, at Afskriverne hist og her conformede den ældre Symbolform, som de copierede, med sin egen.

Den anden Artikels andet Led lyder i Leo den Stores Brev til Flavian c. 2, hvor det romerske Symbols Begyndelse, den første Artikel og den andens to første Led, bliver citeret, i saa godt som alle Haandskrifter: „qui natus est de Spiritu sancto et (eller „ex“) Maria virgine“, og denne Ordlyd maa Ledet paa det anførte Sted ogsaa efter Brevets aeldgamle, allerede i den chalcedonensiske Synodes Act. II opagne græske Oversættelse have havt, idet det her er gjengivet ved *τὸν τεχθεντα ἐκ Πνευματος ἀγίου ναὶ Μαριας τῆς παρθενού*. I „Dicta Leonis Magni“ i Cod. lat. 2175 paa Nationalbibliotheket i Paris (Sæc. IX) lyder det derimod: „qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine“ og i Cod. lat. 5672 p. d. s. Bibl. (Sæc. XI), som blandt Andet indeholder Leos Brev: „qui conceptus de Spiritu sancto et Maria virgine“. Aabenbart har den første Afskriver fuldstændig og den anden for en Del ombyttet den Ordlyd, som de forefandt, med den i det senere romerske Symbol,

vort „Symbolum Apostolicum“, der var deres eget, og hvortil de derfor vare vante. At den Anden har ombyttet Leos „*natus*“ med det apostoliske Symbols „*conceptus*“, fremgaar ogsaa deraf, at han senere, paa et Sted, hvor Leo gjentager det omhandlede Sted, har bibeholdt hans Ord („*Idem vero semipaterni genitoris unigenitus sempiternus natus est de Spiritu sancto et Maria virgine*“)¹³⁰). Han var ikke consequent.

Den anden Artikels tredje Led led i den gamle ravennatiske Kirke efter Petrus Chrysologus's sex Udlæggelser af denne Kirkes Symbol i hans „*Sermones*“, Serm. 57—62: „*Qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus*“. Saaledes Haandskrifterne. I eet af disse, Cod. lat. 2454 paa Nationalbibliotheket i Paris (Sæc. XV), lyder Ledet dog i Serm. 57: „*Qui sub P. P. crucifixus, mortuus et sepultus*“ og i Serm. 62: „*Qui sub P. P. passus et sepultus*“, og i et andet Haandskrift, Cod. St. Mart. 4 p. d. s. Bibl. (Sæc. XIV), finde vi i Serm. 58 paa det Sted, hvor Petrus gaar over til Ledet om Christi Opstandelse: „*Crucifixus est, mortuus et sepultus, tertia die resurrexit*“. Det er klart, at begge Afskrivere paa de anførte Steder for en Del have modifieret Ledets Ordlyd i det ravennatiske Symbol efter dets Ordlyd i det apostoliske: „*passus sub P. P., crucifixus, mortuus et sepultus*“. Man ser dette ikke alene af de øvrige Haandskrifter, men det fremgaar for begge Haandskrifters Vedkommende ogsaa deraf, at de i de øvrige „*Sermones*“ have det Sædvanlige: „*qui sub P. P. crucifixus est et sepultus*“ (det første i Serm. 58—61, det andet i Serm. 57 og 59—62), og hvad det andet Haandskrift betræffer, endnu ogsaa deraf, at det der, hvor Petrus anfører den anden Artikels tredje Led for saa at udlægge det, har de netop anførte Ord.

Ledet om Kirken led i det oldaquinejensiske Symbol ef-

¹³⁰) Den første Afskriver har her blot „*natus ex Maria virgine*“.

ter Rufins „Commentarius in Symbolum Apostolorum“ blot „*sanciam ecclesiam*“. Saaledes de fleste Haandskrifter. I enkelte, t. Ex. i Cod. G. V. 26 paa Universitetsbibliotheket i Turin (oprindelig i Bob.; Sæc. VII), i Cod. lat. 1890 paa Nationalbibliotheket i Paris (fra 1483) og i en Cod. Bodlej. (s. Heurtly, p. d. anf. St. p. 29 n. 9), tilføjes dog der, hvor Rufin anfører Ledets Ord, hvad han gør mange Gange, et Par Gange Prædicatet „*catholicam*“ („Sequitur nunc post hunc sermonem *ecclesiam sanctam catholicam*“, „non dicit in *ecclesiam sanctam catholicam*“ Cod. Taur.; „Sequitur namque post hunc sermonem *sanctam ecclesiam catholicam*“, „Non dixit in *sancta ecclesia catholica*“ Cod. Paris.). Aabenbart er dette „*catholicam*“, som ogsaa, efter enkelte Haandskrifter, findes i en Del Udgaver af Rufins „Commentarius“ (s. Vallarsi i Ruf. Opp. p. 373 not. b ed. Mig. og Heurtly p. d. anf. St.) hentet fra det apostoliske Symbol. At det ikke er ægte, ser man baade deraf, at Rufin, hvis Udlæggelse af det aquilejensiske Symbol kan siges at være en „Commentarius perpetuus“ til det, idet han forklarer det Ord for Ord, ikke siger saa Meget som et eneste Ord om det hejvigtige Kirkeprædikat, og at Cod. Taur. og Paris., som jeg har havt Anledning til at sammenligne, ikke have „*catholicam*“ paa alle de øvrige talrige Steder, hvor Rufin nævner Ledet om Kirken, men kun paa de to ovenfor anførte. I begge Haandskrifter heder det: „sed *sanctam ecclesiam credendam esse*“, „Tenet deinde ratio (Cod. Taur. „traditio“) fidei *sanciam ecclesiam*“, „causam jam diximus superius, cur non dixerit in *sanctam ecclesiam*, sed *sanctam ecclesiam*“, „credere etiam hoc debent, unam esse *ecclesiam sanctam*“, „ista est ergo *sancta ecclesia*“, „*sanctam vero ecclesiam tenere*“. Vi have her den samme Inconsequents, som vi ovenf. have fundet i Cod. Paris. lat. 5672.

Som med „*catholicam*“ i de anførte Haandskrifter af

Rufins „Commentarius“, forholder det sig ogsaa med det „*catholicam*“, som vi finde i en Del Haandskrifter af Petrus Chrysologus's „Sermones“ i Serm. 57, og efter dem i Udgaverne. Det er blevet tilføjet af en Afskriver eller af Afskrivere efter det apostoliske Symbol. For det Første mangler det nemlig i de fem øvrige „Sermones“ i alle Haandskrifter; dernæst berøres det i Serm. 57 ikke i Udlæggelsen, ja det lyder endog i den i alle Codices blot „*sanctam ecclesiam*“ („Quia neque a capite membra, neque sponsa separatur a sponso; sed tum tali conjunctione spiritus fit unus, fit omnia et in omnibus Deus. Ergo ipse in Deum credit, qui in Deum *sanctam ecclesiam* confitetur“); endelig have flere Haandskrifter det heller ikke i Serm. 57 (s. ovenf. S. 152 Anm. 42).

I den latinske Oversættelse af Nicænum i Leo den Stores Brev til Kejser Leo (Ep. 134 ed. Quesn. 145 ed. Ball.) c. 3 finde vi i nogle Codices: „*descendit de cælis*“, i andre „*descendit de cælo*“ istf. det blotte „*descendit*“, og lyder den anden Artikels sidste Led i nogle Codices: „*inde venturus judicare vivos et mortuos*“, i andre „*unde venturus*“ etc. istf. det blotte „*venturus*“ etc. (s. Leonis Opp. T. I p. 1160 not. f. og g. ed. Mig.). Det er uden Videre klart, at hin Til-sætning skylder det nicæno-constantinopolitanske og denne det apostoliske Symbols Indflydelse sin Tilblivelse.

Den tredje Artikels første Led sluttede i den jerusalem-ske Kirkes Daabssymbol efter Cyrillus af Jerusalems Katech. XVII n. 3 (sml. ogsaa Katech. XVI n. 4 og IV n. 16) og Overskriften over Katech. XVI i Codd. Coisl. Ottob. Roe. Casaub. (anførte af Toussaint) og Cod. theolog. Græc. Vindob. XXIX med *το λαλησαν ἐν τοις προφηταις*. Og dette er derfor paa det sidstanførte Sted blevet optaget af Toussaint i hans Udgave af Cyrillus's Katecheser. I de ældre Udgaver af Katecheserne lyder derimod Slutningen af Ledet i Overskriften over Katech. XVI *το λαλησαν δια των προφη-*

ταῦτα, en Ordlyd, der rimeligvis gaar tilbage til Haandskrifter, og som upaatvivlelig er opstaaet ved Nicæno-Constantinopolitanums Indflydelse, hvilket Symbol, som bekjendt, har *δια ταῦτα προφητῶν*.

Jeg kunde foregå Rækken af de her givne Exempler med en hel Del andre, men jeg undlader det for Korthedens Skyld, og da de anførte tilstrækkelig vise, at Afskriverne ofte i et eller andet Punkt uvilkaarlig have forandret ældre Symbolformer efter det Symbol eller de Symboler, som de vare vante til og fortrolige med.

Man finder dog ikke sjeldent, at ogsaa Forfattere have gjort det samme, et Factum, som kan gøres gjældende for den Anskuelse, at *Ζωὴν αἰωνίον* er blevet tilfejet af Marcellus selv.

Jeg vil ogsaa anføre nogle Exempler herpaa.

I Nicænum bestaar den anden Artikels tredje Led blot af det ene Ord *παθοντα*. Gelasius af Cyzikas har nu baade i det Exemplar, som han i sin „Historia Concilii Nicæni“ Lib. II c. 26 selv meddeler, og i Exemplaret i Eusebius af Cæsareas Brev til sin Menighed, hvilket Brev han meddeler i Lib. II c. 34 og 35, endnu tilfejet *ταφεντα* (*παθοντα*, *ταφεντα*).

I den af Jos. Bianchini i hans Skrift: „Enarr. Pseudo-Athan. in Symb.“ p. 95 af en Cod. Veron. udgivne latinske Oversættelse af Nicænum tilfejes til dette Symbols „*passeus*“ efter Symbolum Apostolicum eller et andet vesterlandsk Symbol endnu „*mortuus est*“.

I Nicænum mangler Ledet om Christi Sidden ved Faderens Højre (*καὶ ἀνελθοντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ ἐρχ. η. τ. λ.*) Gelasius tilfejer nu paa det første af de to ovenf. ant. Stt. det manglende Led efter sit Daabssymbol eller efter Nicæno-Constantinopolitanum (*καὶ ἀνελθοντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ καθεζομένον ἐν δεξιᾳ του πατρος*,

καὶ ἐρχ. κ. τ. λ.). Og ligesaa tilføjes det i „Cod. Canonn. eccl. Afric.“ baade i den græske Original (her staa de samme Ord, som hos Gelasius) og i den latinske Oversættelse („ascendiit in cælos, sedet ad dexteram Patris, unde venturus est“ etc.) efter det afrikanske Symbol eller Nicæno-Constantinopolitanum og i det ephesinske Concils Acter, Act VI (*καὶ ἀνελθοντα εἰς τους οὐρανους, καὶ ἐν δεξιᾳ του πατρος καθημενον, καὶ ἐρχ. κ. τ. λ.*) efter et af de ældre græske Daabssymboler.

I Nicænum lyder den anden Artikels sidste Led *καὶ ἐρχομενον πριναι σωντας καὶ νεκρους.* Her have Gelasius paa det første af de to ovenf. anf. Stt., „Cod. Canonn. eccl. Afric.“ i den græske Original og det chalcedonensiske Concils Acter i Exemplaret i Act. II mellem *καὶ* og *ἐρχομενον* efter de ældre græske Daabssymboler eller Nicæno-Constantinopolitanum indskudt det paa den græske Symbolomraade saa hyplige (s. ovenf. S. 177 f.) *παλιν* (*καὶ παλιν ἐρχομενον*). Og ligesaa have her en Mængde latinske Oversættelser i Conjunctionen „et“ Sted sat det i de vesterlandske Symboler saa sædvanlige (s. ovenf. S. 179) „inde“ eller „unde“. S. ovenf. S. 180 Anm. 104.

Af hvad jeg har fremsat i alt det Forangaaende ligefra S. 138 af, vil enhver opmærksom og uheldet Læser kunne bedømme, hvilken Vegt der tilkommer Prof. Hammerichs ovenf. S. 138 anførte Ytringer, nemlig — ingen. Endog i det Tilfælde, at baade Udeladelsen af *Πατερα* og Tilfejelsen af *Σων αιωνιον* skulde skrive sig fra Marcellus selv¹³¹⁾), vilde vi, da den ancyranske Biskops Troesbekjendelse hverken kan

¹³¹⁾ Det Sidste er, som vi have seet, vel muligt, det Første ikke ganske umuligt. Marcellus kan nemlig selv have udeladt *Πατερα* for herved skarpere at fremhæve, at Christus Jesus var den almægtige Guds Søn og altsaa Gud, og i Betragtning af, at det var en almindelig bekjendt Sag og Noget, der forstod sig af sig selv, at *Θεος παντοκρατωρ* i Symbolets første Artikel var Faderen, og af, at dette desforuden

være hans Privatbekjendelse (s. S. 138—140) eller en østerlandsk Daabsbekjendelse (s. S. 140—51), men maa være et vesterlandsk Symbol (s. S. 151—88), og det den romerske Kirkes Symbol (s. S. 188—192), i den have dette Daabssymbol, saaledes som det led omkring 340, med et Par Afvigeler, Afvigeler, som ved hvad vi af de øvrige Kilder til det ældre romerske Symbol videt om dettes Indhold (s. S. 193—95) med fuld Sikkerhed kunne erkjendes som saadanne. Hvem i al Verden vil vel falde paa at paastaa, at f. Ex. det græske Nicænum i Gelasius af Cyzicus's „Hist. Conc. Nic.“ Lib. II c. 26 og det latinske Nicænum i „Cod. Canonn. eccl. Afric.“ derfor ikke kan være Nicænum, fordi det første efter *παθοντα* har *ταφεντα*, mellem Ledene om Christi Himmelfart og Komme til Dommen Ledet om Hans Sidden ved Fadérens Højre og mellem *και* og *ἐρχομενον* Ordet *παλιν*, hvilket alt sammen mangler i Nicænum, og det andet ligeledes mellem de to nævnte Led har det i Nicænum manglende Led om „Christi sessio ad dexteram Patris“ og i Begyndelsen af den anden Artikels Slutningsled „*unde*“ istf. Nicæums „*et*“? Hvem vil ikke sige, at hint er Nicænum med nogle (tre), og dette Nicænum med et Par Afvigeler? — Hvorledes Prof. Hammerich kan sige, at „Marcellus Arbejde synes — at røbe sig som en Frihaandstegning“, og at „man ikke ved, hvordan man skal

ogsaa fremgik af Ordene *τον υιον αυτου τον μονογενη* i det umiddelbart følgende første Led af den anden Artikel. Vi have jo ogsaa, om end ikke et regelret Symbol, som Marcellus's, saa dog et Par Troesbekjendelser og nogle Relationer af Troesregelen, hvori *πατηρ*, „*Pater*“ af lignende Aarsager mangler (s. ovenf. S. 196 Anm. 123), og Marcellus nævner i det, som gaar forud for og følger efter hans Troesbekjendelse, et Par Gange ø *παντοκρατωρ* *Θεος* uden at betegne Ham som *πατηρ* (*φαστγαρ* — Marcellus's Modstandere, Eusebianerne, *μη ιδιον και ἀληθινον λογον είναι τον παντοκρατορος Θεον τον υιον, τον κυριον ἡμων Ἰησουν Χριστον; — ει γαρ τις χωριζει τον υιον, τουτεβη τον λογον, τον παντοκρατορος Θεον.*).

regne hans saakaldte Symbol“, er mig rent ufatteligt. Marcellus's „Arbeide“ er jo klarligen et aldeles regelret Symbol, der, som jeg ovenf. S. 196 har udtrykt mig, har mange Brede, og det maa jo uden al Tvivl regnes til de vesterlandske Symboler og have hert hjemme i Rom. Og heller ikke formaar jeg at indse, hvorfor Marcellus med Hensyn til sit Referat af det oldromerske Symbol ikke skal kunne kaldes en „paalidelig Hjemmelsmand“, fordi „han demmes for Kjætteri“. Dersom Talen var om den „expositio fidei“, der gaar forud for og folger efter hans Symbol, saa kunde man med Føje sige, at det er uvist om han, der virkelig hyldede kjætterske Lærdomme, i den har udtalt sin Hjertensmening, og om han altsaa her er paalidelig. Men der tales jo om det af hans „expositio fidei“ omgivne Symbol. Hvad angaaer dette, der bevislig er det ældre romerske, maatte jo hans Hensigt, derved, at han bekjendte sig til det, at overbevise den romerske Biskop om, at han var retroende, byde ham at referere det nojagtigt¹³²⁾. En Kjætter er dog vel kun der upaalidelig, hvor hans Interesse tilskynder ham til Usandhed, ikke der, hvor den tilskynder ham til det Modsatte?

V. Er nu Marcellus's Troesbekjendelse den romerske Menigheds Symbol, saaledes som det lød omkring 340, med et Par Afvigeler, — Afvigeler, hvoraf den ene næsten sikker, den anden sandsynligvis kun beror paa en Skryfejl, saa opstaa de ovenf. S. 128 anførte Spørgsmaal og kræve Besvarelse.

1. Idet vi forsøge at give denne, begynde vi med det Spørgsmaal, om Marcellus har skrevet hint Brev til Julius i det latinske Sprog, og kun Epiphanius har meddelt os det i græsk Oversættelse, enten han nu selv oversatte det, eller en

¹³²⁾ Derfor er det ogsaa langt rimeligere, at en Afskriver ikke alene har udeladt Πατερα, men ogsaa tilløjet Σωτηριον, end at Marcellus har gjort begge Dele. S. ovenf. S. 207 og Anm. 131.

Anden for ham havde gjort dette, og om altsaa den ancyranske Biskop selv egentlig har aflagt den oldromerske Troesbekjendelse paa Latin, og den græske Text af den i hans Brev kun er en fra Epiphanius eller en Anden hidrørende Oversættelse af hans latinske.

Dette Spørgsmaal maa ubetinget besvares med Nej.

Marcellus, som vi ovenfor S. 140 ff. Anm. 21 have set, en græskdannet og græsktalende Østerlænding, har dengang da han kom til Rom, neppe forstaaet det latinske Sprog; ligesom overhovedet vist kun de allerfærreste græskdannede og græsktalende øldestrelandske Theologer forstode det¹³³⁾, idet man i Grækenland og i den græciserede Orient baade i de hedenske og i de christelige Kredse i Feelsen af sin Dannelses, sin Literaturs og sit Sprogs Overlegenhed over Vesterlændingerne kun meget sjeldent, kun undtagelsesvis skjættede om at lære det og forlangte, at Vesterlændingerne skulde forstaa Græsk¹³⁴⁾). Og ligesaa har den ancyranske Biskop neppe lært Latin under sit femtenmaanedige Ophold i Rom. Thi omkring 340, ikke meget længe efterat Constantin den Store havde skaffet den østerlandske christne Verden et eget kirkeligt Centralpunkt i Constantinopel, hvorved fornemmelig den i de to første Aarhundreder overvejende græske og i det tredje og i Begyndelsen af det fjerde endnu halvgræske romerske Menighed efterhaanden blev til en overvejende og til sidst til en næsten fuldstændig latinsk, gaves der i Rom sikkert endnu et betydeligt Antal græske Christne med egne Kirker, hvori Gudstjenesten blev holdt i det græske Sprog, ligesom dengang vist ogsaa endnu adskillige la-

¹³³⁾ Til de saare Faa, som gjorde dette, hørte i det fjerde Aarhundrede Epiphanius (s. Hieron. „Apol. adv. libros Rufini“, Lib. III c. 6 og 23). Han kunde saaledes have oversat Marcellus's Brev fra Latin.

¹³⁴⁾ Se, hvad de hedenske Kredse beträffer, Bernhardy, Grundriss der griech. Litt. B. I, S. 486. Anden Bearbejdelse.

tinske Medlemmer af den romerske Menighed forstode og talte dette Sprog. Marcellus behøvede saaledes ikke at lære Latin for at kunne bevæge sig i denne Menighed og deltage i dens Gudstjenester, og han lærte det derfor vist heller ikke. Han behøvede ogsaa neppe at skrive til Julius et latinsk Brev, da denne maa have kunnet Græsk, idet han ikke alene modtog, men ogsaa skrev græske Breve¹³⁵⁾). Marcellus's Brev gør heller ikke Indtrykket af at være en Oversættelse fra Latin, men snarere af en græsk Original. Endelig taler ogsaa endnu en anden Grund, som vi snart skulle anføre, imod og det afgjørende imod, at Marcellus's Troesbekjendelse er en fra den cypriske Kirkelærer eller en anden hidrørende Oversættelse af en latinsk Original, som den ancyranske Biskop havde opdaget i sit (latinsk skrevne) Brev¹³⁶⁾.

2. Men ogsaa det Spørgsmaal, om Marcellus's Troesbekjendelse er en fra Marcellus selv hidrørende Oversættelse af den romerske Menigheds latinske Daabsbekjendelse, maa besvares benegtede.

For det Første var det nemlig aldeles unødvendigt, at Marcellus oversatte den latinske Text af det romerske Symbol

¹³⁵⁾ Af græske Breve af ham have vi to tilbage, det til de antiochenske Eusebianere eller til Danius, Flaccillus etc., skrevet 341 eller 42 og opbevaret af Athan. i hans „Apol. ctr. Ariann.“ n. 21—35, og det til Presbytjerne, Diaconerne og Folket i Alexandrien, skrevet 349 og opbevaret fuldstændig af Socr., „Hist. eccl.“ Lib. II, c. 23, og partielt af Athan., p. d. anf. St. n. 52. Desforuden gaa endnu nogle andre græske Breve og Skrifter under Julius's Navn; men disses Ægthed er meget omtvistet. Man kunde vistnok ville antage, at Julius har skrevet hine to Breve paa Latin og ladet dem oversætte paa Græsk, eller at de ere blevne skrevne efter hans Foranstaltung. Men til en saadan Antagelse have vi dog ingen Grund. Det er ialfald det Rimeligste, at han har skrevet dem selv.

¹³⁶⁾ Jeg kan saaledes ikke være enig med Heurtly, naar han i de ovenf. S. 136 anf. Ord udtaaler, at det ikke lader sig afgjøre, i hvilket Sprog Marcellus's Troesbekjendelse oprindelig var skrevet, det vil sige, om det oprindelig var skrevet i det latinske eller i det græske.

paa Græsk, idet der dengang maa have eksisteret en græsk Text af det, som blev brugt i den græske Del af den romerske Menighed¹³⁷⁾, og med hvilken den ancyranske Biskop kunde, ja maatte blive bekjendt ved sin Deltagelse i de græske Gudstjenester. Denne græske Text kunde han benyrite. Ja, vi ter næsten sige, at han maatte gjøre dette, da han jo ikke havde nogen Grund til at vrage den og paa egen

¹³⁷⁾ Muligens dog ogsaa i den latinske ved Siden af den latinske Text, isald dengang hver af de to Dele af den romerske Menighed skulde have brugt begge Texter, hvad denne Menighed efter den syvende af de af Mabillon udgivne „Ordines Romani“ (Gregorii Magni Opp. T. IV, p. 993—1000 ed. Mig.), efter „Sacramentarium Gelasianum“ (Muratori, „Lit. rom. vet.“ T. I, p. 540 s.), og efter den af Melchior Hittorp udgivne „Ordo Romanus antiquus de divinis antiquis ecclesie officiis per totius anni circulum“ (sml. ogsaa „Sacramentarium Gregorianum“, Murat. p. d. anf. St. T. II, p. 61, og „Rit. Rom. rest. a Sanct. Casert.“ hos Höfling, Das Sakrament der Taufe B. I, S. 316), senere har gjort med den græske og latinske Text af Nicæno-Constantinopolitanum, da dette Symbol i den var blevet „Symbolum traditum“ og „redditum“. Jeg holder det dog for meget usandsynligt, at begge Texter af det oldromerske Symbol i den første Halvdel af det fjerde Aarhundrede skulde være blevne brugte ved Siden af hinanden i hver af den daværende romerske Menigheds to Dele. Dengang vare nemlig vist endnu saa mange Grækere i den romerske Menighed, at de havde egne Kirker med egen, fuldkommen græsk Gudstjeneste. Først senere, da Grækernes Tal i Rom var blevet et langt ringere, og de romerske Grækere herved med Hensyn til Daaben ganske eller dog væsentlig vare henviste til sine latinske Brødre, opkom vel den Skik, at Symbolet (Nicæno-Constantinopolitanum) for de græske Børns og Fadderes Skyld ogsaa blev overleveret, fremsagt og i Spørgsmaalsform forelagt i det græske Sprog. Herved var ved „traditio Symboli“, som det synes, i Begyndelsen de græske og latinske Børn adskilte (saaledes i den syvende af de af Mabillon udgivne „Ordines Romani“ n. 6); siden finde vi begge Dele ved denne Act blandede med hinanden (saaledes i „Sacram. Gelas.“ og i den hittorpske „Ordo“). Kanske man ved den ogsaa brugte det græske Symbol, nær ingen græske Børn skulde døbes. Man tillagde Brugen af begge Sprog ogsaa en symbolisk Betydning; den skulde symbolisere Kirkens „unitas, unanimitas“ og „universalitas“ (s. Theol. Tidskr. B. VI, S. 585 f. Gamle Række). At man i Rom allerede omkring 340 blot i dette symbolske Formaale Tjeneste skulde have brugt Symbolets Text ved den latinske og den græske „traditio Symboli“ i begge Sprog, er lidet rimeligt.

Haand oversætte den latinske, hvortil han desforuden vel ikke engang var istand, idet han, som vi have seet, efter al Rimelighed ikke forstod Latin¹³⁸⁾). — Men hertil kommer for det Andet endnu en anden, afgjørende Omstændighed. Vi have allerede ovenf. S. 192 f. Anm. 120 bemærket, at Marcellus's Troesbekjendelse, naar der sees bort fra, at den mangler *Πατερα* og har *Σωτηρα αιωνιον*, paa en saa paafaldende Maade stemmer overens med Symbolet i „Psalterium Ethelstani“, at vi maa anse begge for at være eet og det samme Symbol. Da nu Marcellus's Troesbekjendelse, som vi have seet, er det oldromerske Symbol, saa er nedvendigvis ogsaa Symbolet i „Psalt. Eth.“ dette Symbol, hvad det forevrigt ogsaa af andre Grunde maa være¹³⁹⁾), og da vi naturligvis ikke kunne antage, at det er hentet fra Marcellus's Brev i Epiphanius's Panarion, saa kan Marcellus's Troesbekjendelse i dette Brev ikke være en fra Marcellus hidrørende Oversættelse af det oldromerske Symbols latinske Text, men det maa være den i den romerske Menighed brugte Text af dette Symbol. At Marcellus's Troesbekjendelse er det oldromerske Symbol, gør det sikkert, at ogsaa det med det saa godt som totalt overensstemmende Symbol i „Psalt. Eth.“ er dette Symbol, og at Symbolet i „Psalt. Eth.“ er det oldromerske Symbol, gør det igjen sikkert, at den med det væsentlig identiske marcelliske Troesbekjendelse ikke er en af Marcellus selv forfattet

¹³⁸⁾ Jeg lægger dog kun ringe Vegt paa den sidste Bemærkning. Det oldromerske Symbols latinske Text er saa overordentlig simpel, at Marcellus under sit Ophold i Rom gjerne kan have erhvervet sig saa meget Kjendskab til det latinske Sprog, at han kunde oversætte den paa Græsk. Desuden kan han jo ogsaa herved have betjent sig af en Andens Hjælp.

¹³⁹⁾ F. Ex. af den Grund, at „Psalt. Eth.“ og „in specie“ dets sidste Tredjedel, hvori Symbolet findes, tilhører den angelsachsiske Kirke (s. Heurtly, p. d. anf. St. p. 74—78), og at denne Kirke var en Datter af den romerske Menighed og trofast holdt sig til og fulgte denne sin Moder.

græsk Oversættelse, men en i den romerske Menighed, i dens græske Del, brugt græsk Text af dette Symbol; thi den Antagelse, at begge Symboler, Marcellus's og det i „Psalt. Eth.“, kunde være en Privatoversættelse af det oldromerske Symbols latinske Text, som tilfældigvis baade Marcellus og den Kreds, som bringte Symbolet i „Psalt. Eth.“, kom til at benytte, er i allerhøjeste Grad urimelig. Hvad der forevrigt gjælder den Antagelse, at Marcellus's Troesbekjendelse er en fra ham selv hidrørende Oversættelse, gjælder naturligvis ogsaa den Antagelse, at det er en fra Epiphanius eller en Anden hidrørende græsk Oversættelse af den latinske Text af det oldromerske Symbol, hvilken han optog i sit (paa Latin skrevne) Brev.

3. Er nu saaledes Marcellus's Troesbekjendelse den i de græske Kirker i Rom brugte Text af det romerske, det oldromerske Symbol, saa spørges der igjen, om vi skulle anse denne Text for en Oversættelse af den latinske eller med Nicolas, p. d. ovenf. S. 138 ant. St., for dens Original eller endelig for en, som hverken er det Ene eller det Andet, men en med den latinske coördineret Text.

Dette Spørgsmaa er ikke ganske let at besvare.

Jeg har i det Parti af nærværende Afhandling, hvori jeg har leveret Beviset for, at Marcellus's Troesbekjendelse maa være et vesterlandsk Symbol (ovenf. S. 151—88), bestandig betragtet den som en græsk Oversættelse af et saadant. Det er to Ting, som have bevæget mig hertil. For det Første den Lagttagelse, at de Ejendommeligheder ved den, som vise, at den er et vesterlandsk Symbol, ved flere græske Texter af det senere, længere romerske Symbol (nemlig de fem Texter i Binterims Cod., i Cod. Escor., Cod. Vindob., Cod. Vat. og Cod. Barb.) uden al Twivl hidrøre derfra, at disse Texter ere græske Oversættelser af det nævnte Symbol¹⁴⁰⁾, og for det

¹⁴⁰⁾ Hvad angaa Texten i Cod. Sang. og Cod. Cantabrig., saa

Andet, at Stillingen af τῇ ψυχῇ ἡμέρᾳ foran ἀναστάτα synes at være en Latinisme, der skylder bogstavelig Oversættelse fra Latin sin Oprindelse¹⁴¹⁾. Det maa imidlertid ind-

er det ikke haøvet over enhver Tivl, at den er en gresk Oversættelse af det, og om Texten i „Psalt. Eth.“ gjælder det samme, som maasiges om Marcellus's Troesbekjendelse, da begge ere væsenlig identiske.

¹⁴¹⁾ Forden Tidsbestemmelsen foran Verbet „at opsta“ i Ledet om Christi Opstandelse kunde man endnu ogsaa ville gjøre Mangelen af Artikelen i Ledet om Kirken, ἄγιαν ἐκκλησίαν, gjældende for, at Marcellus's Troesbekjendelse er oversat fra Latin. Man kunde nemlig sige, at den skriver sig derfra, at Oversætteren har villet gjengive „sanctam ecclesiam“ aldeles bogstavelig. Fordi dette ikke havde Artikel, idet det latinske Sprog mangler den, saa undlod ogsaa han at sætte Artikel. Dette har uden Tivl Ophavsmanden af den greske Oversættelse af Symbolum Apostolicum i Binterims Codex gjort. I hans Oversættelse findes nemlig Artikelen kun en eneste Gang, i τῇ ψυχῇ ἡμέρᾳ. Men den ansørte Forklaringsgrund for Mangelen af Artikelen i ἄγιαν ἐκκλησίαν er dog neppe den rette; thi hvorfor har da Oversætteren ikke ogsaa oversat „Spiritum sanctum“ ved πνεύμα ἄγιον, men ved τὸ ἄγιον πνεύμα? Man kan enten sige, at Ledet om Kirken lyder ἄγιαν ἐκκλησίαν, fordi det er tænkt ubestemt („Jeg tror på den Helligaand, [jeg tror] en hellig Kirke“), eller at ἄγιαν ἐκκλησίαν mangler Artikel, fordi det som et Slags Nom. prop. i og for sig er bestemt. For den sidste Forklaring kan Analogien af ἐκ πνευματος ἄγιον i den anden Artikels andet Led anføres; for den første kan derimod gjøres gjældende, at det forangaaende ἄγιον πνεύμα har Artikelen. Skal i ἄγιαν ἐκκλησίαν Ordet ἐκκλησία staa bestemt, fordi det betragtes som et Slags Nom. propr., hvorfor har da Oversætteren ikke ogsaa behandlet det umiddelbart forangaaende ἄγιον πνεύμα som et Nom. prop. og undladt at give det Artikel, især da han dog havde gjort dette med den samme Forbindelse i den anden Artikels andet Led (ἐκ πνευματος ἄγιον)? Man faar derved, at i Marcellus's Symbol ἄγιαν ἐκκλησίαν følger umiddelbart paa τὸ ἄγιον πνεύμα, uvilkaarlig dot Indtryk, at dette skal tænkes bestemt, hint derimod ubestemt. Hertil kommer endnu, at, mig bekjendt, ἐκκλησία med et tilføjet Prædikat ellers ingensteds med Sikkerhed staaer bestemt. I de græske Symbols *Kai el̄s μιαν ἄγιαν, μιαν καθολικήν, μιαν ἄγιαν καθολικήν, μιαν ἄγιαν καθολικήν και ἀπόστολικην* ἐκκλησία er ἐκκλησία tænkt ubestemt („Og paa een“ o. s. v., d. v. s.: „Og at der kun er een“ o. s. v.), og i και el̄s ἄγιαν καθολικήν ἐκκλησία i Presbyteren Charisius's Symbol kan ἐκκλησία i det Mindste meget vel opfattes ubestemt; det synes endog her at maatte opfattes saaledes, da det forangaaende Led om den Helligaand har

rømmes, at hverken Analogien af de fem anførte Texter eller Stillingen af Tidsbestemmelserne foran Verbet „at opstaa“ i Ledet om Christi Opstandelse er afgjørende. Deraf, at de ovenf. S. 153—65 og 174—83 omtalte Ejendommeligheder i hine fem Texter skrive sig derfra, at de ere græske Oversættelser af det latinske Symbolum apostolicum, følger ikke med Nøvendighed, at de ogsaa ved Marcellus's Troesbekjendelse maa være dette, da de ikke ere Latinismere, men kun høre med til den vesterlandske Symboltypus, som da ogsaa de fleste iblandt dem forekomme paa det østerlandske Symbolomraade, omend for det Meste kun undtagelsevis (s. ovenf. S. 175, 178, 163 og 164 f.). De kunne ogsaa forklares deraf, at det i Marcellus's Troesbekjendelse foreliggende Symbol er blevet til i Vesterlandet, i Rom. Og hvad angaaer Stillingen af $\tau\eta \tau\rho\tau\eta \eta\mu\rho\alpha$ i dette Symbol, saa kan den vistnok neppe, som i Basilius den Stores Troesbekjendelse, skrive sig fra de nytestamentlige Steders Indflydelse, hvori Tidsbestemmelserne staar foran Verbet „at opstaa“ (s. ovenf. S. 167 og Anm. 74), da det ellers ikke bærer noget Spor af, at Skriften har influeret paa dets Form, men vel kan den skrive sig fra det latinske Sprogs Indflydelse, hvilket jo blev talt der, hvor det er blevet til. Den kan være en Latinisme, uden at skynde en Oversættelse fra Latin sin Tilblivelse.¹⁴²⁾ — Men det er ikke alene ikke nødvendigt, at den i Marcellus's Troesbekjendelse foreliggende græske Text af det oldromerske Symbol er en Oversættelse af dette Symbols latinske Text, men det er ogsaa meget betænkligt at antage, at den er det.

Artikelen (καὶ εἰς τὸ πνευμα τῆς ἀληθείας, τὸ παραληπον, ὁμοούσιον πάτερ καὶ υἱός).

¹⁴²⁾ Der findes, som bekjendt, i det senere græske Sprog eller den saakaldte Koīn adskillige Latinismere. Hvad angaaer Latinismerne i det N. T., saa se A. Buttmanns „Grammatik des neuentestamentlichen Sprachgebrauchs“ paa de i „Sachregister“ under „Latinismen“ anf. Stt.

Den romerske Menighed var nemlig i det første og andet Aarhundrede en overvejende græsk og i det tredje hafald endnu en halv græsk og halv latinsk. Den man derfor i dette Tidsrum, fra det Øieblik af, da den fik Symbolet, have havt en græsk Text af det, og det en, der paa Grund af det græske Menighedselements numeriske og aandelige Forhold til det latinske ikke kan have været en Oversættelse fra Latin, men maa have været enten den latinskes Original eller en med den coodineret Text. Men denne Text maa nu Grækerne i Rom i den første Halvdel af det fjerde Aarhundrede endnu have havt og brugt; thi at de dengang eller allerede noget tidligere skulde have ladet den fare og faaet sig en ny ved at oversætte den latinske Text, er jo aldeles urimeligt.

Er nu, som vi have vist, Marcellus's Troesbekjendelse det romerske Symbol, saaledes som det led omkring 340, saa kan den ikke være en Oversættelse af dette Symbols latinske Text, men den maa være enten denne Texts Original eller en med den coodineret Text. Jeg maa med Nicolas anse den for det Første. Hvad der bevirger mig hertil, er Følgende:

Det er ikke rimeligt, eller snarere det er saare urimeligt, at Symbolet er blevet til paa forskellige Steder i Kirken. Herimod taler nemlig, at alle oldkirkelige Symbolformer dog have den samme Grundtypus og i det Hele taget det samme Indhold. Men maa nu Symbolet være blevet til paa eet Sted og gaaet ud fra eet Punkt, saa kan dette Sted og dette Punkt kun have ligget i Østerlandet, thi Evangeliet og Kirken og alt Kirkeligt kom jo i de ældste Tider derfra. Men er Symbolet blevet til i Østerlandet, saa maa det være kommet til Rom i det græske Sprog. Man kan imidlertid der ikke have ladet det beholde i Et og Alt den Typus, hvori man havde faaet det, men man maa have omdannet denne Typus,

i en Del Punkter, thi den romersk-vesterlandske Symbolotypus adskiller sig jo, som vi have seet, i flere Punkter fra den østerlandske. Man maa i Rom have behandlet det Symbol, man fik, med en vis Frihed. Da den romerske Menighed dengang væsentlig eller dog overvejende, var en græsk, saa bestod dens Virksomhed med Hensyn til det først og fremst blot i den omtalte Omdannelse. Men da den dog fra Begyndelsen af ogsaa maa have havt en, omend maaske ringe, latinsk Bestanddel, saa maa man med det Samme eller snart efter have oversat det omdannede græske Symbol paa Latin. At den latinske Text af det oldromerske Symbol er en Oversættelse af den græske, synes ogsaa at fremgaa af Græcismen i den anden Artikels sidste Led: „*inde venturus judicare vivos et mortuos*“ istedetfor „*judicaturus*“ eller „*judicatum*“ eller „*ad judicando*s“ eller „*ut judicet*“¹⁴³).

VI. Hvad angaar det Spørgsmaal, i hvilket Tidspunkt Symbolet er kommet til Rom, saa maa ved dets Besvarelse Øjet først og fremst være rettet paa to Punkter, nemlig paa, at det oldromerske Symbol mangler *έντα* i den første Artikel og i den anden Artikels første Led, og at Ledet om de Dødes Opstandelse i det lyder *σαρκός ἀνάστασιν*, „*carnis resurrectionem*“. Da man dog i Rom neppe vilde have udeladt hint Ord, ifald man dengang, da man fik Symbolet fra Østerlandet, havde fundet det deri, saa maa vi antage, at

¹⁴³⁾ Dog kan Hensigtsinfinitiven „*judicare*“ ogsaa være en Græcisme, der ikke skylder Oversættelse fra Græsk sin Oprindelse, da den græciserende Hensigtsinfinitiv ikke alene forekommer hos de latinske Digtere, (f. Ex. hos Horats i de Ord: „*Omne quum Proteus pecus egit altos visere montes*“ i Carmm. Lib. I Od. 2 V. 7 og 8) og hos Sallust („*conjuravere nobilissimi cives patriam incendere*“ Cat. 52, 24), men ogsaa hos de latinske Kirkesedre, f. Ex. Tertullian i de Ord: „*provocatur in medium Deo canere*“, Apolog. c. 39, „*prorumpit in patrem inquirere*“, adv. Valent. c. 9, „*Ita nos rhetorici quoque provocant hæretici, sicut etiam philosophari*“, De resurr. carn. c. 5.

det østerlandiske Symbol er kommet til den romerske Menighed paa en Tid, da det dobbelte ἑνα endnu ikke var optaget i det. Men nu maa ἑνα i Østerlandet være kommet ind i Symbolet nogen Tid efter de store gnostiske Systemers Opkomst, idet det aabenbart er rettet imod Gnostikerne, det vil saa sige, omtrent 150. Heraf følger, at Symbolet ikke vel kan være kommet efter denne Tid til Rom. Til omrent Midten af det andet Aarhundrede som til Tidspunktet for dets Komme til Romerrigets Hovedstad synes vi at blive ført ved den Ordlyd, som Ledet om Opstandelsen har i det oldromerske Symbol: *σαρκος ἀναστασιν*, „*carnis resurrectionem*“. Forbindelsen *σαρκος ἀναστασις*, „*carnis resurrectio*“, som den apostoliske Skrifter ikke kjende, idet der i dem kun tales om *ἀναστασις νεκρων* eller *ἐκ νεκρων* og om, at Legemet staar op¹⁴⁴⁾), ser nemlig ganske ud som en ved Gnosticismen fremkaldt (forevrigt i Skriften vel begrunnet¹⁴⁵⁾). Skjærpelse af det nytestamentlige Udtryk og synes derfor ikke at kunne være kommen ind i Symbolet førend henimod det anførte Tidspunkt. Imidlertid er dette kun tilsyneladende saa. Det oldromerske Symbols *σαρκος ἀναστασιν*, „*carnis resurrectionem*“, formener os ikke at gaa med Hensyn til Symbolets Komme til Rom betydelig højere op i Tiden, til Begyndelsen af den efterapostoliske Tid, ja ligetil Slutningen af den apostoliske. Allerede Ignatius af Antiochien i Begyndelsen af det andet Aarhundrede bestrider nemlig i sine Breve (kort. Rec.) gnostiske Doketer, der nødvendigvis maa have havt en Opfattelse af Opstandelsen, som meget let kunde bevirke, at ved Siden af det apostoliske Udtryk *ἀναστασις νεκρων* opkom Udtrykket *ἀναστασις σαρκος*,

¹⁴⁴⁾ S. min Opsats: „„Legemets““ Opstandelse“ i Luth. Kirket. B. II, No. 2 S. 23 f. Ny Række.

¹⁴⁵⁾ S. p. d. anf. St. S. 25 f.

og at dette Udtryk trængte ind i Symbolet. Vi se ogsaa, hvorledes han imod hine gnostiske Doketer paa den ene Side fremhæver, at Faderen havde oprejst Christi σαρκ, at han (Ignatius) vidste og troede, at Christus ogsaa efter sin Opstandelse var ἐν σαρκι, at den opstandne Christus som σαρκικος havde spist og drukket med sine Disciple, at disse havde befølt den Opstandne og troede, overvundne ved (efter Haandskrifterne: efter at have blandet sig med) Hans Kjød (τὴ σαρκὶ αὐτὸν) og Hans Aand, og at Eucharistien var hans σαρκ, og paa den anden Side udtaler, at Faderen vilde oprejse dem, som troede paa Christum, i Lighed (ματα το ὁμοιωμα) med, hvad Han havde gjort med Christum selv, der i Sandhed (ἀληθως) var blevet oprejst fra de Døde¹⁴⁶⁾. Ja, vi finde, omend ikke Udtrykket ἀναστασις σαρκος, saa dog Udtrykket ἀναστησειν την σαρκα allerede i et Skrift fra Slutningen af den apostoliske Tid, nemlig i Clemens af Roms første Brev til Corinthierne¹⁴⁷⁾. — Dernæst maa vi ved Besvarelsen af det Spørsgsmaal: „Naar er Symbolet kommet til Rom?“ lægge Mærke

¹⁴⁶⁾ Ευχαριστιας ἀπεχονται, δια το μη ὁμολογειν, την εὐχαριστιαν σαρκα ειναι του δωτηρος ημων —, ή ν τη χρηστοτητι δ πατηρ ηγειρεν, ad Smyrn. c. 7; Εγω γαρ και μετα την ἀναστασιν εν σαρκι οιδα και πιστεων οντα — αυτου ηφαντο και ἐπιστενον, κρατησετες (κραδεντες) τη σακρι αυτου —. Μετα δε την ἀναστασιν συνεφαγεν αυτοις και συνεκεν ως σαρκικος, p. s. St. c. 3; ως και ἀληθως ηγερθη απο νεκρων, ηγειραντος αυτου του πατρος αυτου, ως και κατα το ὁμοιωμα ημας, τους πιστενοντας αυτω, οντως ηγερει δ πατηρ αυτου, ad Trall. c. 9.

¹⁴⁷⁾ Και παλιν Ἰωβ λεγει (Job. 19, 26) και ἀναστησεις την σαρκα μου ταυτην, την ἀναντλησαν παντα ταυτα, c. 26. Ἀναστησιν την σακρα forekommer vistnok her kun i et Citat, men vi maa legge Mærke til, at την σαρκα i dette Citat maa skrive sig fra Clemens selv, da vi i Haandskrifterne af LXX kun finde το δερμα eller το σωμα. To δερμα er uidentvild den rette Læsmaade, da Grundtexten har יְרֻשָּׁה.

til, at det oldromerske Symbol mangler: 1. *ποιητην οὐρανον καὶ γῆς*, „creatorem coeli et terrae“, 2. Kirkeprædikatet *καθολικη*, „catholica“ og 3. *ζωὴν αἰώνιον*, „vitam aeternam“. Da det er utænkeligt, at man i Rom skulde have udeladt alle disse Bestanddele af Symbolet, dersom man havde fundet dem i det Symbol, som man fik fra Østerlandet, saa maa de dengang, da dette kom til Rom, have manglet deri. Men nu ere alle de tre nævnte Bestanddele vist meget tidlig komne ind i det østerlandske Symbol, hvori vi i det fjerde Aarhundrede finde dem allesteds (i Jerusalem og Palæstina, i Antiochia og Syrien, i Alexandrien og Ægypten, endelig paa Cypern). Verdenskabelsen fremtræder nemlig i Irenæus's Relation af Troesregelen og i hans Værk overhovedet saa overordentlig stærkt, at vi maa antage, at den paa hans Tid allerede længe befandt sig i det lilleasiatiske Symbol og derfra var blevet overført til Gallien¹⁴⁸⁾. *Καθολικη* finde vi som Kirkeprædikat allerede hos Ignatius af Antiochien i Begyndelsen af det andet Aarhundrede (Ep. ad Smyrn. c. 8 kort. Recen.) og derefter som et skarpt udpræget og staende Epitheton til Kirken i den smyrnæiske Menigheds, omrent 169 affattede, Circulærskrivelse om Polykarps Martyrdød¹⁴⁹⁾), hvad der rigtignok endnu ikke strengt beviser, at

¹⁴⁸⁾ Ogsaa i Carthago blev den vist meget tidlig optagen i Symbolet. Allerede Tertullian har den nemlig i Relationerne af Troesregelen i „De vel. virgg.“ c. 1 og „De prescriptt. hærett.“ c. 13. (I Relationen af Troesregelen i „Adv. Prax.“ c. 2 taler han kun om Verdenskabelsen ved Sønnen). Senere, dog allerede i den forarianske Tid, finde vi her den første Artikel i en meget ejendommelig og udviklet Skikkelse („*Credo in Deum Patrem omnipotentem, universorum creatorem, regem sæculorum, invisibilem et immortalem*“).

¹⁴⁹⁾ Πάσας ταῖς κατα πάντα τῷπον τῆς ἀγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροκταῖς, Skrivilsens Overskrift; μνημονεύσας — ἀπασῆς τῆς κατα τὴν οἰκουμενὴν καθολικῆς ἐκκλησίας, c. 8; καὶ εὐλογεῖ τὸν κυριον ἡμῶν — τὸν — ποιμένα τῆς κατα τὴν οἰκουμενὴν καθολικῆς ἐκκλησίας, c. 19. I Vesterlandet møder os

det dengang allerede var optaget i det østerlandske Symbol. *Zan aiavros* endelig møder os ligeledes allerede i Relatioerne af Troesregelen hos Ireneus¹⁵⁰). Heraf fremgaar, at Symbolet overordentlig tidlig maa være kommet fra Østerlandet til Rom.

Vi tage efter alt det Fremsatte næppe fejl, naar vi sige, at Begyndelsen af den efterapostoliske Tid eller snarere Slutningen af den apostoliske var det Tidspunkt, da dette skede.

Kirkeprædiket „catholica“ for første Gang i den muratoriske Canon (170—180) paa tre Steder („in honore tamen ecclesie catholice“; „qua in catholicam ecclesiam recipi non potest“; „in catholica [ecclesia] habentur“).

160) Ligesaa møde vi det i Tertullians Relation af Troesregelen i „De prescript. hærett.“ c. 13. Paa Cyprians Tid dannede det en Bestanddel af det afrikanske Symbol.

Indledende Oversigt over enkelte Sider af H. N. Hauges Virksomhed.

A. CHR. BANG,
Pers. Kap.

[Brudstykke af et større Arbejde om H. N. Hauge og hans Samtid.]

at open intervals of 2000 feet in the following sequence:

I det jeg nu gaar over til at skildre Hauge under Udførelsen af den Aandens Gjerning, hvortil vi i det Foregaaende have seet ham efterhaanden at modnes og dygtiggjøres, skal jeg, til nærmere Forstaaelse af hans Virksomheds Art og Natur og som Bidrag til Besvarelsen af det Spørgsmaal, hvorledes en Mand i saa kort Tid kunde udrette saa Meget, først nærmere fremhæve nogle Momenter, der her maa komme i Betragtning, nemlig hans Samtaler med Enkelte, hans Opbyg-gelsetaler, hans Skrifter og hans Medarbejdere.

1. Som allerede vist ovenfor, begyndte Hauge sin Virksomhed med Samtaler og Forhandlinger med den Enkelte, og dette var ogsaa siden noget af det Væsentligste ved hans Virken. Det fremgaar af Alt, hvad der endnu kan vides herom, at Hauge maa have været aldeles eminent begavet netop i denne Retning. Det var flere Omstændigheder, som bevirkede dette: hans aandelige Erfaringer, vundne gjennem de mange Kampe og Brydninger, han havde gjennemlevet, hans skarpe aandelige Syn, der skal have været vidunderlig gjennemtrængende og hartad uimodstaelig, hans livlige Maade at tage

Tingen an med Exempler, Illustrationer og Billeder, den Ewig-hedens Vaegt, der laa i hans Ord, selv da, naar han kun talte et Par og det i Forbigaaende, saa der haves Exempler paa, at nogle faa Ord fra ham laa i Vedkommendes Sjel som en Braad i 50—60 Aar uden at tabe Kraften, — og fremfor Alt, den gledende og brændende Kjærlighed, der gjennemstrømmede hans Hjerte, og som tændte Funker overalt og virkede med stor sympathetisk Magt. Imod denne hans stille, stærke Kjærlighed kunde snart sagt intet Vaaben staa sig; der haves flere Exempler paa, at han med næsten magisk Kraft bandt sine mest forbitrede og rasende Modstandere blot med et venligt Ord eller et kjærligt Haandklap paa Skulderen.

Naar han begyndte en Samtale med Saadanne, som endnu var uden kristeligt Syn, saa tog han som oftest sit Udgangspunkt fra det Timelige og banede sig derfra let og naturlig Overgang til det Aandelige. Indkommen i et Hus var hans første Ord som tiest disse: „Lever de saa vel her?“ et Spørgsmaal, der ofte vakte Alvorstanker. Ikke skjeldens til-talte han den Enkelte saaledes: „Vil du blive en Broder i Kristo?“ Eller han lagde sin Arm om Vedkommendes Hals og sagde: „Du kunde nok blive en Broder i Kristo.“ Eller han lagde sin Haand paa Ens Hoved og spurgte: „Vil du elske Gud?“ Undertiden, naar han gik ind i en Hytte langs Vejen og fandt der En eller Anden siddende ved sit Arbejde, blev han staaende tans i nogle Øjeblikke, tog derpaa frem et af sine Skrifter og gav Vedkommende det, idet han sagde: „Du traenger nok en Bog“, hvorpaa han gik sin Vej. Naar han gik i Felge med Nogen, eller En viste ham Vejen, var det stundom han ikke talte om det Aandelige før i det Øjeblik, de skulde skilles. Overhovedet maa Hauge have haft et skarpt psykologisk Blik til at se, fra hvilken Side et Menneske maa paavirkes; derfor var han stræng, hvor det var fornædent, og gjorde Andremelser, hyor det var nødvendigt;

derfor tevede han og gav god Tid, hvor det udkrævedes, og gik paa og benyttede Tiden, hvor det gjordes Behov.

Denne Side af Hauges Virksomhed fandt ogsaa sin Anvendelse, naar han samtalede med dem, der samlede sig omkring ham i sterre eller mindre Grupper, dels fer, dels efter Opbyggelstalerne og dels ogsaa paa Landevejene, ved Kirkerne o. s. v. Det skulde være forunderligt at høre, hvorledes han imedegik Indvenderne, bragte Spotten til at forstumme, hjalp den vaklende frem til Frimodighed og gav den Spørgende Svar.

Et stort Virkefeldt i denne Henseende havde Hauge ogsaa blandt sine mange Venner. Flere af disse var fra først af aandelig paavirkede dels af hans Skrifter og dels af hans Medarbejdere. Ofte var der da hos dem Uklarhed i mange Punkter, mange ubesvarede Spørgsmål, mange ulest Gaader. Det var derfor meget almindeligt, at Saadanne — ofte ad lange Veje — rejste for at tale med Hauge og komme til Klarhed i deres Saligheds Sag. Jeg skal herom anføre nogle Vidnesbyrd fra Saadanne, der kan tale med Selvoplevelsens Klarhed og Paalidelighed i denne Sag. „Ved at tale med denne veltænkende Mand (o: Hauge) fandt jeg en langt sterre Oplysning, end hos Nogen af dem, jeg før havde talet med om Religionens Grunde; jeg blev da rettet og veiledet i mange Ting, som jeg før stod i Twivl om, saasom: at forkaste de tilladelige Ting med de utiladelige, som gjerne er Tilfældet med dem, som ere enfoldige og ulærde i Kundskaben“¹). — „Da jeg kom til bemæltede Sted, fik jeg tale med den Mand, som jeg saa længe havde ønsket efter; jeg blev meget bestyrket i hans Opbyggelse, da han vidste baade i Lærdom og Levnet at lede den Savage og overbevise de Gjenstridige“²).

¹⁾ „Religiøse Følelser“, Pag. 76. Ytring af G. O. D. Strand (fra Hallingdal).

²⁾ Sammesteds Pag. 113. Ytring af Storthingsmand Ole Svanø.

— „Ved Hauges Samtale blev jeg heri bestyrket, og Veien som jeg i en vis Del havde gjort trang for mig selv, kom jeg ud ifra, saa jeg i min Kristendom blev mere oplyst og min Tro mere bestyrket“¹⁾. — „Enhver Erfaren kan tænke sig, at denne rolige, skjent korte Samtale med Hauge var mig kjær; thi jeg blev ikke skuffet i mit Haab, at jeg vilde finde Mere hos ham for min Trang, end hos de andre Reisende, jeg talede med. Naar jeg tænker tilbage, böies jeg til Ydmygelse over Guds store Godhed, at han ei alene saarer, men ogsaa læger med mange Midler“²⁾. „Jeg kan i Sandhed sige, han var et Middel i Guds Haand; thi som han selv var erfaren paa aandelige Følelser og Fristelser, saa kunde han komme dem til Hjælp, som fristes, give Andres Følelser Retning og lede den Tivilraadige paa ret Vei. — Naar jeg talede ved ham om det, som plagede, saa var det oftest, han traf Aarsagen, og stedse henviste til Bibelen for at finde Guds Ord til Vejledelse“³⁾. — „Guds Ord vidnede fast hos mig, at det var Sandhed, han talede, og jeg syntes, jeg kunde langtfra ikke modstaa det; og han var og ørdeles venlig mod Alle, endog den Ringeste, saa det vidnede klart hos mig, at det maatte være Kristi Sind, han var ifert, da jeg aldrig havde seet saadant Menneske før“⁴⁾.

2. Med Hensyn til Hauges Opbyggelstaler, da vare de frie Udstremninger fra hans dybe og inderlige Liv i Gud, gribende ikke ved deres Veltalenhed efter Talekunstens Regler eller gode Orden og gjennemførte Tankegang efter Logikens Krav, men ved den Troens Fylde, den Personlighedens Energie og den Kjærlighedens dragende Magt,

¹⁾ „En Del af T. O. Baches Levnetsløb“ o. s. v. Drammen 1849, Pag. 25.

²⁾ „Tilbageblick paa mit Liv“ af John Haugevaldstad, Pag. 13.

³⁾ „Religiøse Følelser“, Pag. 146. Ytring af Anne Halvorsdatter (fra Tune).

⁴⁾ Sammanteds, Pag. 158. Ytring af Ole Iversen (fra Bergen).

som derigjennem kom til Aabenbarelse. Ud fra hans rige Indre fød Talen let og naturligt som en aldrig standsende Strom; „hans stille Udvortes før blev nu begeistret med en indvortes Ild, og denne brød ud i gudelige Taler“, fortæller et Øjenvidne¹). Idet Hauge kaster Tilbageblikket paa sin Virksomhed, udtrykker han sig om sine Taler saaledes: „Det var som en Ild i mig, at jeg ikke kunde tie, især naar Mange kom; thi da hændte det, at jeg undertiden ikke ret sandsede, hvad jeg sagde, thi Følelsen drev mig; og naar jeg siden efter-tænkte, om jeg talede ret, og tvivlende spurgte de mest op-lyste Venner om min Tale, saa ikke alene disse, men og mine Modstandere tilstod, at jeg talede grundigt og fulgte Kristi Lære“²). Vidnesbyrd fra Saamtiden bekræfter dette noksom, ligesom ogsaa, at Hauge selv gjorde Bemærkninger, efterat hans Venner havde talt. Man kunde tydelig paa Hauge se, hvordan han likte sine Venners Vidnesbyrd; thi syntes han godt derom, saa sad han saa glad og oplivet, men var det Modsatte Tilfældet, da var han sørmodig at se til³).

Det ligger ganske i Sagens Natur, at Hauge maatte holde sine Opbyggelstaler ex tempore; kun saaledes kunde disse ejendommelige Taler bevare deres Friskhedens og Umiddelbarhedens Karakter. Af Forberedelse ville kun have fulgt mindre Varme og Inderlighed, men ikke mere Lys og Klar-hed. Thi det var Livets Magt, der virkede. Vistnok var Hauge, som før er fremholdt, sædeles begavet med Hensyn til Tænkning; men paa Grund af hans Udvikling kom han mest til at tænke i Aforismen⁴); den Proces gjennem Reflexio-nen at nærme sig det Umiddelbare maatte — ganske naturlig —

¹) „Religiøse Følelser“, Pag. 145.

²) Sammeaeds, Pag. 55.

³) Helge E. Hagen i „Fædrelandet“ for 28de Juli 1871.

⁴) Det Bedste, Hauge har skrevet, er derfor hans „Nogle Overbe-visninger med Lærdoms-Regler“ i „Kristendommens Lærdoms-Grunde“ II, 69 fg. III, 49 fg.

blive ham ubekjendt. Derfor var det ogsaa absolut nødvendigt for ham i sine Taler ganske at stænge Reflexionen ude og holde sig paa Umiddelbarhedens Standpunkt. Det er dette, som enhver Lægprædikant, der ikke griber fejl af sin Opgave maa gjøre. — Hauge fortæller selv, at naar han i Forvejen havde udgrundet, hvorledes han vilde overbevise de Ugadelige og opbygge de Troende, da gik det mest istaa for ham og han fandt det ganske afmægtigt; men naar han i Følelsen af sin egen Afnagt og Afhængighed af Gud ganske overlod sig til ham og bad ham styre sin Tunge, da faldt det han altid let ved enhver Lejlighed at tale om Livets Vej. Derfor holdt han paa Forjættelsen: „Det skal gives Eder i den samme Time, hvad I skulle tale“, et Læste, som vistnok Hauge med fuld Berettigelse kunde tilegne sig¹⁾.

I sine Taler vendte Hauge sig ikke saa meget til Følelsen som til Villien. Det er derfor ganske rigtigt, naar Traditionen fortæller, at Tilhørerne ikke blev videre bevæget til Graad, naar han talte, medens det ofte var Tilfældet, naar nogen af hans Venner frembar deres Vidnesbyrd²⁾. Hvilket mægtigt Indtryk Hauges Taler gjorde paa Tilhørernes Indre, derom have vi mange Vidnesbyrd fra Samtiden. „Hans Ord og Tale var over mit Hjerte som et tveægget Sværd“³⁾. „Da han begyndte at tale Guds Ord, blev mit Hjerte bevæget af Forundring over hans Kjærlighed og milde Sind, da

¹⁾ „Religiøse Følelser“, Pag. 55, cfr. 39. Dersom Nogen af det i Texten Udviklede skulde faa den Mening ud, at Hauge paastod sig at være „inspireret“ eller at tale af „Aandens umiddelbare Indgivelse“, da vilde dette blot røbe Mangel paa Forstand paa aandelige Fænomener. Netop Følelsen af menneskelig Skrøbelighed og Frygt for at kunne have taget fejl, bragte ham til at spørge sine Venner, om han havde talt „som Guds Ord“; saaledes udtrykte han sig nemlig ifølge Optegnelser af en paalidelig Mand (Emissær D. Bore).

²⁾ Helge E. Hagen i „Fædrelandet“ for 28de Juli 1871.

³⁾ „Religiøse Følelser“, Pag. 101. Vidnesbyrd af Karen Odland (fra Hallingdal).

jeg aldrig havde hørt Nogen tale som han"¹⁾). „Hans Taler vare meget livlige og vel skikkede til at henriue Tilherernes Hjerter“²⁾). „Han var udvortes oplivet af Guds Kraft og talede meget til Opbyggelse“³⁾). Et mærkligt Vidnesbyrd om Hauges Taler haves ogsaa af en gammel bergensisk Dame, Maren Boes, der i sine yngre Dage havde været Husjomfru hos Dr. Erik Pontoppidan, medens han var Biskop i Bergen; hun erklaerede, at Hauge, naar han talte, mindede hende sterkt om hendes gamle Husband og aandelige Fader⁴⁾). At hans Ord maa have været vægtige og fulde af Liv, fremgaar af Alt, hvad der er overleveret fra hin Tid, og det fremgaar fremfor Alt af den Omstændighed, at der kan paavises Prestegjælde, i hvilke en eneste Opbyggelsestale af ham har lagt Grundvold til et kristelig Liv, der endnu er i fuld Blomstring.

3. Hauges Skrifter har havt en hidtil ikke nok paaagtet Betydning. I hvilken forunderlig Grad de slog an i Folket, vidner de mange, store Oplag tilstrækkelig om. Paa mange Steder vare hans Beger trængte frem, før han kom og tjente saaledes til at berede Jordbunden og bane ham Indgang, ligesom han paa sine Rejser altid havde flere af sine Skrifter med sig, hvilke han efterlod sig paa sin Vej som blivende Vidnesbyrd for dem, der havde hørt Ordet af hans Mund. Naar man kaster et flygtigt Blik paa Hauges Skrifter, saa vil man rimeligvis først studse og forundret spørge, hvordan disse dog i den Grad kunde slaa an hos Samtiden og have saa stor Indflydelse. Thi her er mange og store Mangler:

¹⁾ „Religiøse Følelser“, Pag. 137. Vidnesbyrd af Samson Træse (fra Bergen).

²⁾ Grendahl, „Hauges Liv“ o. s. v., Pag. 16. Vidnesbyrd af Storthingsmand Grendahl (fra Strinden).

³⁾ „Religiøse Følelser“, Pag. 67. Vidnesbyrd af H. Mathiesen (fra Throndhjem.)

⁴⁾ Mundlig Meddelelse; noget Lignende fortæller ogsaa Helge E. Hagen i „Fædrelandet“ for 19de Juli 1871.

et ofte knæddret Sprog, indviklede Perioder, dristige Anakoluthier, stærke Sprang fra det Ene til det Andet ofte uden anden Motivering end en tilfældig Ideassocation, ikke at tale om Fejl med Hensyn til Skilletegn og Retskrivning forevigt. Men ved nærmere Eftersyn vil man snart forstaa, hvorledes Hauges Skrifter, trods alle disse Mangler, maatte slaa an i Hjerterne med stor Magt. Det er nemlig væsentlig to Omstændigheder, som bevirke dette: for det Første, de mange geniale og slaaende aforistiske Enkeltheder, der saa ofte i hans Skrifter træder En imede, og for det Andet, det Personlighedens Liv, der med Erfaringens Sikkerhed og Overbevisningens Magt kommer til Aabenbarelse. Det er dette og kun dette vort Folk kan paavirkes ved. Hvad der kan griben Sjel, det er netop et saadant enkelt Ord med Braad, der ikke hører op at vidne, før Hjertet er bøjet; hvad en Mand af vort Folk skal give Adgang til sit Hjerte, det maa han have umiddelbar Fornemmelse af at være udgaet fra Hjertet; vort Folk er vistnok paa dette Punkt mere baade nejeregrende og fintfølende, end maaske noget andet Folk. De fleste af Hauges mange Laesere havde fra deres Standpunkt af intet Syn for sprogelige Mangler og lode sig lidet forstyrre af de øvrige Uregelmæssigheder: et nyt, dem hidtil ubekjendt Liv traadte dem imede og tændte Gnister i deres Sjele, og da havde Hauges Skrifter opfyldt deres Bestemmelse. Medens da Samtidens „Vise og Forstandige“ i Hauges Bøger kun saa „Galskaber“¹⁾, „Visvas, som det tænkende Menneske nok vil vide at vogte sig for at læse“²⁾, — „det allerjammerligste Vaas af Verden“, som „neppe nogen oplyst Mand vil kunne udholde“ at læse, „med mindre det skulde være en velfortjent

¹⁾ Saar en Indsender i „Nyeste Skilderi af Kjøbenhavn“ for 13de Febr. 1804.

²⁾ Saar Presten Thaulow i Fallesens Theol. Meannedsskrift V, 100.

Straf for en litterær Forbrydelse¹⁾), — „fantastisk Galimathias og mystik Nonsense“²⁾), der „virkede til at forvilde den uvidende Almoe“³⁾), medens selv Mænd som Biskop J. N. Brun fandt Hauges Skrifter „højest elendige og usammenhængende“⁴⁾), saa var der rundt om i Landet „Umyndige og Enfoldige“, som ved de samme Skrifter fandt „den rette Vej til Livet“, „fik en Smag af Sandhed, som var nimonstaaelig“, hvorfor de ogsaa i disse Skrifter saa „et stort Middel“ til deres kristelige Livs Fremme⁵⁾). Og derfor havde de ogsaa Hauges Beger saa overordentlig kjær og brugte dem saare flittig. Jeg har talt med gamle Folk, der med Samtidens Friskhed fortalte, hvilket Indtryk det gjorde, da der kom Bevægelse fra den danske Regjering om at udlevere Hauges Skrifter, hvordan Mange — lig Oldtidens Martyrer — heller vilde udsætte sig for Straf end at udlevere dem saa dyrbare Beger, der havde været dem til saa megen Velsignelse, hvordan de gjemte dem i Kroge, i Kjældere og paa Mørkloft og læste dem i al Hemmelighed. Det mest talende Vidnesbyrd om Hauges Skrifternes store Betydning er Rationalisternes Harme og Raseri og den danske Regjerings Forføjninger; Guds Riges Fjender fører nemlig aldrig Don-Quixotiske Kampé.

Alle Hauges Skrifter udkom paa Forfatterens Forlag; de, der var forfattede i Tiden for den langvarige Arrest, kom heller ikke i Boghandelen, men blev bragte i Omleb dels ved Hauge selv og dels ved hans Venner. Af Boghandlere var der jo dengang ganske faa, og Efterspørgselen efter gudelige

¹⁾ Saa den berygtede Prest E. Hagerup, i Fallesens Theol. Magazin II, 319, 321.

²⁾ Saa Professor Nyerup, „Lærde Efterretninger“ for 1799, No. 50.

³⁾ Saa Professor P. E. Müller, sammesteds for 1807, No. 37.

⁴⁾ Hauges „Reiser“, Pag. 59.

⁵⁾ „Religiøse Følelser“, Pag. 73, 88 og 142.

Bøger var saa godt som ingen¹⁾). Skulde Bøgerne virkelig komme ud blandt Folket, da maatte de følgelig udkopptères. Hauge og hans Venner var derfor de Første, der i vort Land begyndte med den i de senere Tider saa overordentlig vigtige og betydningsfulde Kolportør-Virksomhed. Naar Samtiden klagede over, at Hænges Skrifter bleve „hemmelig udbredte blandt Almuen“²⁾, da er dette kun et nyt Bevis paa dens Blindhed.

Paa Titelbladet af sine første Skrifter plejer Hauge som oftest at kalde sig „Bondesen“, eller „en ringe Bondesen“. Dersom ikke dette var blevet undlagt som „en listig captatio benevolentias, hvormed det har lykkedes ham, at forud indtage og lokke Mange af Bonde-Almuen over til Sekten“³⁾, saa skulde jeg ikke have anset det nødvendigt at bemærke, hvad Enhver af sig selv forstaar, at Hauge, idet han kalder sig „Bondesen“, med det samme beder sine Læsere tage Hensyn til denne Omstændighed og saaledes ikke være for strænge i deres Bedømmelse; af en „Bondesen“ kunde jo ikke ventes Mester værker i Retning af klassisk Stil og Elegance i Fremstillingen.

I Forbindelse med at belyse Betydningen af Hauges Skrifter kan jeg ikke undlade at fremhæve en nærbeslægtet Virksomhed, nemlig hans udstrakte Brevvæxling. Dels skriver han til enkelte Personer, dels til større eller mindre Kredse af Venner. Snart vejleder han den Famlende, snart revser han Brest og Mangler, snart søger han at bilægge Misforståelser, snart formaner han til Alvor og Nidkjærhed i Troens Strid og snart opmuntrer han dem som lide for Evangeliets

¹⁾ Se „Religiøse Følelser“, Pag. 47.

²⁾ Saa f. Ex. Presten Thaulow, Fallesens „Theol. Maanedsskrift“ V, 98.

³⁾ Sammesteds II, 321. Det er etter Presten E. Hagerup, som erude og afgiver Exempel paa, hvordan det 8de Bud var forglemt af Rationalisterne.

Skyld. Hvad der er sagt om Hauges Skrifter, gjælder ogsaa hans Breve; her er de samme Mangler og de samme Fuldkommenheder. — Jeg skal her meddele til Preve Uddrag af et Brev til Vennerue paa Hedemarken, ogsaa for at man kan forstaa Sandheden af, hvad der ovenfor er sagt om Hauges gjenneinskuende Blik paa den Enkeltes Tilstand. —

„Du Ole B., bliver du af Skade vis, og nu stadig graver dybt, udrydde det Onde og med Tjeneren binde op om dig, Luk. 17, 8, vær (da) villig til at lide, ydmyg dit Hjerte, tak og tjen Gud oprigtig, som har kaldet og draget dig til det Gode.“

„Du Kiel R. tænker jeg paa, og haaber (du) er tro efter det, du forstaar; mit Ønske er, at du mer og mer kunde indtages af det guddommelige Liv og Lys, blive tro til at give Gud Æren og tjene ham, bevise mod Næsten, hvad Gud mod os gjer.“

„Du Marthe vil jeg glæde mig i, som før, at du gaar fra dig selv aandelig og legemlig (for) at sege og tjene Herren efter det Lys, han har givet dig; ev dig med Ydmyghed i at gjøre godt, saa Gud kan give dig mere.“

„Ligesaa du Anders O. og de andre Husfolk, byg paa Klippen Kristus, lad og blive ham lig i Kjærlighed og Ydmyghed.“

„Samtlige paa Nedre Røne; lad ingen Fred og Enighed blive i Synden og ingen Uenighed lukke os ude fra Guds Rige. Vær den Ene ei for nikjær, stræng og karrig, og de Andre ei for god, ødse eller ubetsæksom, men — troe og rette Husholdere.“

„Du Jakob F., hvad mener du om Kræfter til at bære Godt og kjende sig uværdig dertil? Vær da dobbelt flittig, naar Gud ved Midler ophjælper os . . . Om vi har seet Kle-nodiet, da har vi det ikke, uden vi følger Lyset . . . Ikke vil jeg hjælpe Nogen paa den brede Vei, at ligge stille eller gaa

let uden Betænkning og Flid; . . . thi de, som sørger (for) Sjelen ret, er flittig til Legemet.“

„Lars og Jørgen J., lad os erfare, at de (o. I) er tro Medbredre, som efter Kraæfter formerer Faderens Gods . . . Herren give os Alle Visdom til, hvorledes det ret skal ske, saa vi ei rerer ved forbudne Ting og forkaster det Lovlige.“

„Du Kristian, som menes var funden, og en Tid har været fortapt, kom nu igjen og lad dig lede vel.“

„Du Paul V., dersom du bevarer dig selv med Ydmyghed, Vaagen og Bøn, saa skal det Onde ikke røre dig, men det Gode voxte til Dag fra Dag. Staa ei stil . . . men hast til gode Gjerninger; . . . i dig ser du det Onde, og da har du Intet at opheie dig af.“

„Saa og du Birthe, jeg frygtede og frygter for dig som for mig selv og alle, men mest for Eder Vanvittige og Svage, at det Heie og Daarlige vil opstige, . . . haaber, du strider imod og lører at kjende dig selv.“

„Du Otter B. glæder jo mig i, naar det Gold og Selv kunde luttres, dog det vil gjøre dig ondt, naar He og Staa skal opbrænde . . . Allermest frygter vi for, at da du har bygget saa høit, . . . Grundvorden er for svag. . . . Der kan da mange Ting ligge i Hjertet, hvorfor En gjer Godt for Menneskene, være lysende udvortes og mørk indvortes, eller sege sig selv egen Åre, dog mene, at En søger Guds Åre. Dersom du vil tro og modtage Raad, saa bei dig under de Enfoldige og Oprigtige, . . . søger ei Verdens Venskab og gjer dig Umag derfor, saa (at) de med Hykleri kan bedrage din Sjel; forlad dig ei paa din Forstand, forkast ikke det, Gud vilde dig betro, eller forlad at arbeide, (fordi) du ei kommer frem efter eget Sind og Villie.“

„Du Ingeborg maa vaage fornemmelig (for) at blive bevaret i Ydmyghed.“

„Du Paul, jeg glæder mig i din Troskabs Tilvæxt og synes vel, det har været ilde, for du har været saa sendrægtig til at overgive dig ganske, da Tiden kunde derved været forspildt; . . . men det er igjen en stor Naade, at vi lever i Tiden og nu bruger den flittig.“

„Ligesaa Du Kari, lad os forene os alle i Jesu Sind og deri lydig blive.“

„Lad os alle bære det hellige Kristi Navn med Bevis af vore Gjerninger, at vi ere sande Kristne, det bedes og hilses (I) af Eders Broder, Ven og Tjener i Kristo“¹⁾.

4. Ved Udtrykket: „Hauges Medarbejdere“ forstaaes de Mange, der paavirkede enten af Hauge selv personlig eller ved hans Skrifter, følte sig drevne til at gaa ud og vidne for deres Medmennesker om det ene Fornedne. Her tales altsaa om Lægprædikanter, der tilherte den haugeske Krebs og virkede i Hauges Aand. Disse Mænd kalder jeg, idet jeg bruker Hauges eget Udtryk²⁾, hans Medarbejdere; naar man har kaldt dem hans „Udsendinger“³⁾, saa beror det paa Misforstaaelse; thi Hauge har ikke udsendt Nogen, naar Ordet tagtes i gangbar Betydning⁴⁾. Ligesaa er det en Misforstaaelse, naar det er blevet sagt, at Hauge „fordrede for Enhver af sine Tilhængere Ret til geistlig Virksomhed, naar Guds Aand dertil tilskyndede og dueliggjorde ham“⁵⁾, thi det var ikke gejstlig Virksomhed, men Lægmandsprædiken og Formanning til den Enkelte, Hauges Medarbejdere befattede sig med. Hyad der ovenfor er blevet sagt om Karakteren af Hauges

¹⁾ Trykt i „Christendommens Lærdoms-Grunde“, III, 109—113.

²⁾ Sammesteds III, 120.

³⁾ Saas, foruden mange Andre, ogsaa Prof. Stenersen, *anf. Skrift* Pag. 37.

⁴⁾ Nemlig at den Udsendte gjør sin Gjerning i Kraft af at være udsendt, som Følge af Udsenderens Autoritet.

⁵⁾ Se Artikelen H. N. Hauge i *Nordisk Conversations-Lexicon* III, 516.

Virksomhed gjælder ogsaa hans Medarbejdere; Forskjellen er kun som mellem det Større og Mindre.

Allerede i sine første Skrifter formaner Hauge sine Venner til Alvor og Flid med Hensyn til dette at bekjende Herrens Navn for Andre. „Hjælper Eders Brødre i det timelige Vel, af hvad Formue I haver, men for Altting sorg for deres Sjel, dersom den kan frelses.“ „Bed da Gud inderlig, at han opvækker Sandheds Lærere, som maa have en brændende Kjærlighed til at bekjende Guds sande Villie, til hans *Ere* og Menneskets Salighed“¹).

„Naar Jesus Kristus haver med guddommelig Kraft frigjort os fra Syndens Magt og Herredemme, saa er vi salved med Kristi Salvelse af Kjærlighed; . . . skulde vi da ikke prædike hans Ord og bekjende hans Villie endog for den horagtige og syndige Slægt“²). „Lad Eders Lyst være at aagre med det betroede Pund, enten det er mange eller faa; . . . fed den Guds Hjord iblandt Eder, ikke tvungen eller for slem Vinding, men frivillig, saa I opbygger Eder selv paa Eders allerhelligste Tro og bevarer Eder udi Guds Kjærlighed“³). „Beder vi, . . . at Guds Navn maa helliges, da skal vi og arbeide derpaa Nat og Dag at forkynne i Ord og Gjerning: hellig, hellig, hellig er Herren vor Gud, og alle de, som vil komme i hans Rige, maa lade den Helligaands Kraft udrense alle Syndens Lyster“⁴). Det er da ogsaa en stor Glæde for Hauge at være blevnen Vidne til, at Herren „vil redde sine Faar fra Ulven, . . . og nu lader udgaa . . . troe Hyrder, der har Jesu Sind; . . . de ere efter Herrens kjærlige

¹) Om „Guds Vidom“, Pag. 99.

²) „En Sandheds Bekjendelse om Saligheds Sag“, Pag. 15 (5te Oplag, Kjøbenhavn 1800).

³) „De Enfoldiges Lære og Afmægtiges Styrke“ (sidste Side, 3de Oplag, Kjøbenhavn 1801).

⁴) „Betragtning og Forklaring over Herrens Bon Fader vor“ (8de Side, 3de Oplag, Kjøbenhavn 1800).

Hjerto og faar af Gud Visdom, Kraft og rigelig Velsignelse til at føde Faarene med Kundskab og Forstand af Guds Ord, der leder dem paa Saligheds Vej¹⁾). Derfor kan det „erfares, at naar den ene Broder reiser fra en Stad for at besøge En i en anden, saa kan Mange paa Veien blive fedte med Guds Ord“²⁾). Til denne Virksomhed for Guds Rige bliver man dygtiggjort ved den Helligaand. „De, som ere beredt ved Troen paa Ordet, kaldet til Herrens Tjenere og haver faaet Længsel og Begjærlighed med Kjærligheds Attræ til Gud, de bliver af den Helligaand salvet og overvældet af det drivende Veir, der trænger ind i deres Hjertes Hus, og det bliver opfyldt med Guds Kraft, at den sætter sig som Ild paa Tuningen; . . . de kan forklare Skriften, overbevise om Guds retfærdige Vrede over Syndere og Guds Naade imod dem, som omvender sig . . . Denne Gave bliver skjænket i Overflædighed af Guds Aand eftersom Herren ser, at Mennesket kan taale at bære den, og (han) fratagger sin Gave igjen de (x dem), som ikke er tro“³⁾). Saaledes er da Arbejdet for Herrens Sag en ligefrem Følge af det kristelige Livs Natur og følgelig en kristelig Pligt. „Troen paa Gud ber være aabenbarlingen“, det „gjælder at tro aabenbarlingen paa Gud for Menneskenes Børn“ og ikke lade sig forskräkke eller tvinge i Ord og Gjerning at gjøre det Onde eller efterlade det Gode, men tale om hans Ord og bekjende hans Navn endog i den største Fare“, det er Pligt at „aabenhærlige og bekjende for Verden, hvad vi tror, tænker og arbeider paa at fuldkomme, og hvad vi hader og strider imod“⁴⁾). „De, som har faaet Livets Aand af Jesus boende i sit Hjerte, deres Ord er Liv og Aand; . . . det er deres Mad at gjøre Faderens Vilje og

¹⁾ „Den kristelige Lære“, Pag. 277.

²⁾ Sammesteds, Pag. 141.

³⁾ Sammesteds, Pag. 326.

⁴⁾ „Kristendommens Lærdoms-Grunde“, I, 48—49.

og faa opsegts det Fortalte eller kalde Syndere til Omvendelse¹⁾). Om man end havde begyndt at sege Herren, men ikke vilde være med i Arbejdet for hans Rige, efter de Gaver En havde faaet, da var man „en ufrugtbar Gren“, om hvem det hedder, at den skal „borttages“²⁾; „thi han, som haver annammet Livet og er indkommet i Guds Naades Lys, han maa lade det skinne og vise . . . levende Kraft“³⁾. Det er da „enhver Kristens Pligt at bekjende Guds Navn i Ord og Gjerninger efter Enhvers Gaver og Krafter, saa at Alle stræbe for at samle til Guds Menighed“⁴⁾. Denne Pligt er saa afgjørende betydningsfuld, at forsaaavidt andre Pligter skulde komme i Collision med den, da maa de, som underordnede, vige Pladsen. „Det er et godt Kjendetegn paa Kristi Aand i os, naar vi ingen Dragelse haver til at øge vor kjædelige Slægt uden for at opvække og lære dem i det Aandelige, eller at vi ikke søger nogen legemlig Hjem og nogen Magelighed, men hvor vi hører der er Mennesker, og kan tænke at gjøre Godt, faa omvendt, eller i det mindste overbevist og lært dem, hvad Guds Villie er; for at dette skal ske, da (maa vi) ikke spare nogen Ting eller undslaa os for, hvad vi skal lide“⁵⁾. Vistnok er det f. Ex. en uafviselig Pligt at „ihukomme“ . . . Forældre med legemlig Befordring til deres nældertige og nødvendige Ophold; „dem, som haver dig opdraget, elsket og gjort Godt, . . . ber du . . . elske igjen og bevise det i Gjerningen“; men der er Tilfælde, hvor man ei personlig kan vedblive at være hos dem uden at „tilsidesætte det Heiere“; i saa Tilfælde skal man „anbefale andre Venner med Begjæring at hjælpe dem“, men du skal ikke „ære dine

¹⁾ „Den kristelige Lære“, Pag. 247.

²⁾ Sammesteds, Pag. 384.

³⁾ Sammesteds, Pag. 463.

⁴⁾ H. N. Hauges „Testamente til sine Venner“, § 3. af „Religiøse Breve“, Pag. 107.

⁵⁾ „Kristendommens Lærdoms-Grunde“ II, 25.

Forældre som eller over din Gad“ og ikke lade dig af „Slægt og Venner overtale og forhindre fra . . . at tale Guds Ord for andre Mennesker, der du er, eller du havde Kræfter til at komme videre, . . . gjøre Godt mod din Næste og drage ham til Omvendelse“¹⁾. Disse Principer, der, som man ser, ere fremsatte i Form af almindelige Formaninger til Selvpervelse for den Enkelte, maatte naturligvis undergaa forskjellige Modifikationer i de forskjellige konkrete Tilfælde, i hvilke den kristelige Takt og Hensynsfuldhed vilde vide at ramme det Rette. Det er saaledes ingen Selvmodsigelse mellem Hauges her udviklede Grundsetninger og den Erklæring, han afgav for Retten: „han havde formonet Børn til at blive hos sine Forældre, naar han mærkede, at de havde Lyst til at reise ud for at holde Opbyggelstaler, med mindre det var saadanne Børn, som havde Gaver til at tale, og som Forældrene kunde undvære; men at han ogsaa havde tilholdt disse ikke saaledes (o: ikke uden videre) at reise ud uden Forældrenes Villie og Bifald“²⁾.

Dette maaske ikke uforstået at gjøre opmærksom paa, at Hauge ikke ansaa det for Enhver Kristens Sag at gaa ud og tale Guds Ord for Andre, men at han dertil ansaa visse aandelige „Kræfter“ og en „sær Drift“ for nedvendig hos Vedkommende. Tydeligst har han lagt sine Anskuelser for Dagen i et Brev til en Ven i Sverige: „At tale med vore Medmennesker om Livets Vei og den saliggjørende Tro, der virker Afsky til Synden og Kjærlighed til alle Dyder og gode Gjerninger, er en Pligt, og maaske af sand Kjærlighed; . . . men vi kan og erfare af Guds Ord, at ikke Alle have anammet lige mange Pund, og at reise om i saadant Erinde,

¹⁾ „Forklaring over Loven og Evangelium“, Pag. 18 og 19 passim.

²⁾ Undersøgelseskommisionens Forhör-Protokol, 37te Kvæstion. Det indsees, at ved „Børn“ forståes ikke Børn af År, men Børn i Forhold til Forældre.

er ikke Alles Kald; thi Enhver ber (fele) og vist felér en sær Drift dertil, som gaar ud i Guds Navn. Derimod kan vi i vort legemlige Kald eller Stilling lade vort Lys skinne for vore Medmennesker" o. s. v.¹⁾). I hans tidligste Skrifter forekommer samme Tanke. „Vi ber være hverandre underdanig i Guds frygt, med Paamindelser for uskikkelige Ord og Gjerninger, som vi i daglig Omgang bedst kan erfare; derfor skulle vi være flittige til at give Agt paa hverandre til Tilskyndelse i Kjærligheds gode Gjerninger, hvilket er alle Kristnes Pligt. Det at gaa ud i Verden bliver da Guds særdeles Kald"²⁾. Og paa et andet Sted: „Dermed bliver det dog ingenlunde sagt, at hvo som finder sig af Gud i saadant Kald og Stand, at han med flere Gjerninger er betyaget, end han vel ønskede, han derfor skulde forlade sit Kald og Vilkaar; thi der fordrer heller vor skyldige Lydighed for Gud og Kjærlighed til vor Næste, at man taalig giver sig under Byrden, saalænge (indtil) Gud selv tager den af os. Og saalænge vil Gud nok give retskafne Sjele, endogsaa under al den Tummel ved deres Kalde Forretninger (dem de egentlig ikke først undslaa sig for) saa megen Naade og Kraft, de har fornøden, at de kan blive ved Magt og ikke forsømme det Ene, som er fornødent"³⁾.

Ligeledes er det maaske fornødent at oplyse, at Hauges Medarbejdere i det Hele og Store taget ikke, som det oftere er blevet sagt, forlod deres jordiske Kald, fordi de ej vilde vilde bestille Andet end at prædike. Meget mere var Regelen den, at de rejste i deres Fristunder, paa de Tider af Aaret, da Aannearbejdet hvilede; de mere Bemidlede kunde paa egen Bekostning leje en Mand i deres Sted til Arbejdet hjemme, ligesom det ogsaa hændte undertiden, at den Fattigere fik af Vännerne Understøttelse enten i Form af Arbejde

¹⁾ Brev af 31te Oktober 1823, trykt i „Religiøse Breve“, Pag. 111.

²⁾ „De Enfoldiges Lære og Afmægtiges Styrke“, 9de Side.

³⁾ „Kristendommens Lerdoms-Grunde“ II, 37 Adm.

eller som Bidrag til at holde en Tjener, medens han var ude og rejste, eller en Fader fik Hjælp til at holde Gaardsgut, medens hans Søn var paa Rejsen. Det er i Sandhed gribende at lægge Mærke til, hvilken brændende Iver for Guds Riges Udbredelse der besjelede den haugeske Vennekreds. Efterat have løsrevet sig fra Hjemmet, ofte med stor timelig Opfrelse, vandrede den Ene hid, den Anden did, over Fjeld og Hejer, i Uvejr og Snekave, ofte uden anden Næring end lidt Barkebred i Posen; paa flere Steder blev man nægtet Husly, var der saa et Hus, der oplod sig, og man fik samlet Folk omkring Guds Ord, da var man intet Øjeblik sikker for, at Lensmanden vilde komme og arrestere En. Og de, som ikke følte sig skikkede til at gaa ud og bekjende Ordet, eller som vare hindrede derfra formedelst deres jordiske Kald, ogsaa de virkede med Troskab blandt deres Omgivelser. En 80 Aar gammel Mand har fortalt mig, at han blev vakt til kristeligt Alvor i — Rekrutskolen af Regimentets Bøssemager, en af Hauges Venner. Bøssemageren henviste ham først til Bibelen, og senere til Hauges Skrifter, at han „kunde se, hvordan Andre, som havde gaaet den samme Vej, havde havt det.“ Naar han stod og exercerede, var der inden i ham dem mest brændende Ben til Herren om Syndernes Forladelse. — Saaledes var Hauges Venner et kraftigt Salt, blandt hvilke Omgivelser de end varer satte.

Ovenfor er udviklet, hvorledes Hauge ansaa den frie Virksomhed for Guds Rige i Retning af Næstens Omvendelse som en nedvendig Yttring af det kristelige Liv; heraf fulgte nu, da det kristelige Liv jo er en Naadegave, at omtalte Virksomhed ogsaa var en Naade og altsaa ikke Noget at opheje sig af. „Det er en Naade, at Gud har værdiget os til sine Tjenere“¹⁾. „Om vi end gjorde gode Gjerninger for

¹⁾ „En Sandheds Bekjendelse om Saligheds Sag“, Pag. 28.

Andre", men „vi lagde Æren til os selv, saa blev det ondt og ulegett hos Gud“¹). Med stort Alvor formaner Hauge sine Medarbejdere til aandelig Ædrueligbed og Opmærksomhed paa sig selv under deres Gjerning, ligesom han ogsaa maler Afvejene tydelig. „Det er vanskeligt at gaa ud i Verden og bekjende Guds Navn i Ord og Gjerninger; thi dersom de møder Modstand og Mangel til Legem eller Sjel, . . . da vil de knurre, blive kjede og utsaalmodige; bliver de bespottet, fængslet og slaget, da (bliver de) bange, vil undvige eller trodsere med kjødelig Magt og Hadskhed, opheier sig af, at de lider for Jesu Navn og hans Rettærdigheds Skyld, og stoler derpaa; . . . nyder de Medgang og Godt til Legem og Sjel, da bliver de sikre, lade, sevnagtige, tager Ære og seger Opheiselse“²).

Baade Berettigelsen og Forpligtelsen til Medarbejdernes Gjerning laa da udelukkende i deres eget Troesliv og ikke i deres Forbindelse med Hauge. Som ovenfor er vist, kalder han de Mænd, hvorom her er Tale, sine „Medarbeidere“; undertiden benævner han dem ogsaa „Guds Ords Bekjendere“³), eller „Jesu Kristi Bekjendere“⁴); kun en eneste Gang bruger han — saavidt mig bekjendt — Udtrykket „at sende“ for at betegne Forholdet mellem sig og Medarbeiderne⁵). Men i dette Udtryk ligger ikke Andet end dette, at han har opmuntret dem, han dertil ansaa skikkede, til at gaa ud og vidne om Synd og Naade, ligesom der ogsaa er Spor til, at han forsøgte at dygtiggjøre dem til deres Gjerning. „En, der skal hugge“, siger han, „maa . . . først faa sig Øxer; dersom han da

¹⁾ „Kristendommens Lærdoms-Grunde“, III, 58.

²⁾ Sammesteds, II, 65—66.

³⁾ F. Ex. „Kristendommens Lærdoms-Grunde“ I, 32.

⁴⁾ Sammesteds III, 119.

⁵⁾ „De Enfoldiges Lære og Afsmægtiges Styrke“, sidste Side: „Jeg haver faa Saadanne at sende“ (ænlig „Fædre, der bær den rette Sorg for Eder“).

ikke silber dem, taber han paa Arbeidet han skulde gjøre; der-
som han slibede for meget, saa heftede han Tiden. Saa og vi;
ophys vil ei dem, som skulle gaa ud og bekjende Guds Navn
i Ord og Gjerninger, men driver dem for hastig ud, da lide
vi Skade; tale vi for længe sammen, da forspildes Tiden"¹⁾).
Hvilken Vejledning og hvilke Vink han gav sine Medarbej-
dere, fremgaar af et Brev, dat. Bergen, 15de Juli 1799, hvoraf
her skal meddeles Uddrag. „Den barmhertige Gud, som
haver kaldet dig til sit Barn og af sin Godhed indest Kjær-
lighed i dit Hjerte, han give dig Lyst og Kraft til at profi-
tere dermed, saa du kunde med det betroede Pund aagre og
vinde mange Sjele til Gud, blive en frugtbar Gren paa det
gode Vintræ; heraf maa du suge din Magt, blive i ham og
da omgaaes, som han omgikkes, i Sagtmodighed og Kjærlig-
hed. Disse Naadens Gaver (med det himmelske Liggendefæ
og Guds Riges Gode, der bestaar i Retfærdighed, Fred og
Glæde, vil Visdom til at bruge, og den kan jeg ikke give dig,
men (jeg) formaner dig til ydmyge Bonner at søge Gud der-
om; hvad han da vil, jeg skal sige dig, det er min Lyst og
Plikt at gjøre mundtlig og skriftlig. Naar du taler med No-
gen, saa skal du forkynde dem Evangelium, det glade Bud-
skab om det evige Gode, som Gud vil skjænke og tilbyder
Alle, som vil modtage det og komme til Bryllupshuset; ...
spørge dem saa, om de ikke det vil modtage; svarer de Ja,
sha overbevis dem, at de maa afslægge al Uretfærdighed,
fornægte Verden og dens Kjærlighed, iføre sig Guds hellige
og retfærdige Klædning. Sige de, at de ikke kan, fordi de
ere saa syndefulde, da spørge dem, om de vil, og saa vis dem
til Jesus, der er Kraft at faa for Hver, som vil fornægte sig
selv og alt det i Verden er. Siger de, at de maa være i
Verden og arbeide, saa svar, at vi skal først arbeide vor

¹⁾ „Kristendommens Lærdoms-Grunde“, III, 61. Holst ed.,

Salighed med Frygt og Bævelse; thi vort Liggendeſte er i Himmelnen, og vore Gjerninger skal være at arbeide til Guds Åre; bed dem, at de ikke overslaar med Kjød og Blod, men giver Aanden Rum; . . . vær da selv flittig og arbeid med dine Lemmer endog i det Legemlige, vis dem, at det er mere vor Lyst at give end at tage¹⁾; lok dem med det Gode, som Gud tilbyder, og overbevis dem om det Onde, som Gud vil befrie dem fra, og som de falde i, dersom de tjene Synden; far sagtelig med at lægge Byrder paa, eftersom du ser dem taale at bære; forman dem, som dig selv, at jage efter Guds Kjærlighed og villig Overladelse i Guds Haand; fraskil det Urene, saa vil Gud anamme . . . og regere dig til sin Åre; thi er Faldet i Adam stort og Lysterne mange, saa er Opriisningen i Kristo sterre til at faa Magt over Synden for dem, som ret imodtager ham²⁾.

Det ligger i Sagens Natur, at der i den første Opvækkelses brusende og ildfulde Tid gik Mange ud, som burde have været hjemme, at Mange forsøgte at vise Andre Vejen uden selv at have fundet den, saa at der var dem, der nedbrød istedet for at opbygge. Hanne yttrer derfor sin „sterste Bedrevelse“ over, at der blandt hans Medarbejdere ikke blot var „Daarlige og Lade“, men ogsaa „Falske“ og „Utro“, ja endog „Nedbrydere“³⁾. „Der er Mange med os, som taler gode Ord og dog er Øienskalke, . . . det er desværre Sandhed, . . . For deres Skyld bliver Guds Navn bespottet, og de Gode faar lide for de Ondes Skyld . . . Der fulgte en Demas med Paulus og Judas med Kristus“⁴⁾. At der ved den dybt-

¹⁾ Længere nede i Brevet hedder det: „Guds Børn arbeide baade til Sjels og Legemets Ophold; men Verdens Børn søger allene det sidste“.

²⁾ Trykt i „Kristendommens Lærdoms-Grunde“ I, 32—35.

³⁾ Sammesteds, III, 120.

⁴⁾ „De Enfoldiges Lære og Afmøgtiges Styrke“, 10de Side.

gaaende Bevægelse dannedes Skum, kunde ikke undgaaes, og er aldrig blevet undgaaet ved nogen betydeligere kirkehistorisk Livsproces; at der blandt de haugeske Lægprædikanter ikke blot var uforstandige og umodne, men endeg ligefrem slette Mennesker, er da Noget, som er sikkert; ogsaa her samlede de uadskillelige Snylteplanter sig omkring det ædle og frugtbare Træ. — Det er fremdeles sikkert, at mange af hin Tids Lægprædikanter ikke vare paavirkede af Hauge personlig, men ved hans Skrifter, at de gik ud i den første Kjærligheds Varme og Uklarhed, og at de ikke sjeldent ved senere Omgang med Hauge kom til større Klarhed. — Hvorledes Lægmandsvirksomheden efterhaanden kom til en dybere Forstaelse af sig selv og begyndte at indse Nedvendigheden af selv at kontrollere sig selv, skal paa et andet Sted fremstilles. Her skal kun holdes frem, at Hauges Gjerning i vort Fædreland i det Hele og Store taget blev fremmet ved hans Medhjælpere og det i stort Mon, ligesom den ogsaa senere blev optaget og fortsat af dem, — at disse Mænd af Folket ved deres Virksomhed i Tale og Liv gjorde Forplantelsen og Bevarelsen af den levende Kristen-dom til en Folkesag. Dette er egentlig det historisk Nye, der er blevet skabt ved Hauges Opræden.

Naar man betragter hin Tid, hvorom her er Tale, da møder man Foretelser, som den besindige Kritik vel kan finde forklarlige og undskyldelige, men som den ikke desto mindre maa uttale sin Misbilligelse over, og som den historiske Udvikling forlængst har fjernet som Udvæxter. Jeg sigter herved især til den Omstændighed, at unge Mennesker paa 12—14 Aar og Kvinder rejste om og talede Guds Ord. Traditionen fortæller om en 12 Aar gammel Dreng, som rejste omkring og talede i Forsamlingerne; han var saa liden, at han maatte staa paa et Bord, for at Folket skulde kunne høre ham. Engang yttrede han sig saaledes: „Der ere Somme,

som have svaret mig, at de før ikke begynde paa Omvendelsen, fordi de frygte for, at de ikke kunne blive bestandige, og da kunde det Sidste blive værre end det Første; men da har jeg svaret dem, at det hænder nok, at Mange begynde, som ikke fuldkomme, men saa hindrer det aldrig, at Nogen fuldender, som ikke begynder¹⁾). Men hvor begavede end Vedkommende var, og hvor vækkende end deres Opræden maa ske var, saa maa selve Sagen karakteriseres som et Misgreb. Hvordan Hauges Opfatning i den første Tid var med Hensyn til dette, at unge Mennesker endnu i Berneaarene gik ud for at tale Guds Ord, vides ikke, da han i sine tidlige Skrifter eller Breve ikke har ytret sig herom. Senere dertil mod ses det, at han temmelig skarpt udtaler sig mod at „opmuntre unge Gutter til at holde Taler“²⁾. Med Hensyn til Kvindens Opræden og Befatning med at tale Guds Ord skal her bemærkes Følgende, for at Bedemningen af dette Fænomen kan blive retfærdig. Hange stod fra først af i den bestemte Formening, at Kvindens Opræden i Forsamlingerne var berettiget efter Guds Ord. Han antog, at Apostelens Mening med sin bekjedte Formaning til Kvinderne, om at „tie i Forsamlingerne“ var den, at naar „Mænd som haver Aandens Gaver til at udføre Guds Sandhed“, har talt, saa skulde Kvinderne, om Noget staar uklart for dem, „adsperge deres Mænd hjemme, paa det de ikke med for mange og unyttige Ord, som Endel er oplagt til, skulle forvirre Andre“; medens han ikke troede, at Apostelen overhovedet forbød Kvinden at tale Guds Ord, da han selv jo „drog ind i Filippi Hus, hvor hans fire Døtter, der var Jomfruer, profeterede“³⁾). Derfor glæder han sig

¹⁾ Holger E. Hagen i „Fædrelandet“ for 5te Juli 1871.

²⁾ Brev af 21de August 1818, trykt i Hauges „Religiøse Breve“, Pag. 71.

³⁾ „De Enfoldiges Lære og Afmægtiges Styrke“, 10de Side. — At denne Skriftfortolkning ikke holder Stuk, falder strax i Øjnene.

ogsaa over, at der er indest „en overvættet stor Naædegave“ baade over „Mand- og Kvindekjen til at tale og forklare Guds Ord“¹⁾. Senere modificerede han sin Opfatning derhen, at han fraraader Kvinder at holde Taler, „hvor der er Vantroende sammen“, medens han anser det tilraadeligt „i Stilhed med Enkelte eller hvor en Del Troende er sammen“²⁾. Dog ogsaa det Sidste er i sin Almindelighed forlængst ophert. Fra Hanges Side var her da et Misgreb, som Kritiken, naar den taler strængest, vel vil være enig med Pastor Wexels i at kalde en „mød Pauli bestemte Ord stridende Uskik“³⁾, men som den paa ingen Maade vil give Professor Stenersen Ret til at anse som Yttring af Sværmeri⁴⁾. Thi hint Misgreb maa betragtes og bedømmes i Belysning af Samtidens kirkehistoriske Situation. Jo mere man formaar at se den i sin sande Skikkelse, desto mere vil man finde det ganske naturligt, at Herren baade bar over med og styrede oftere omtalte Misgreb saa, at ogsaa det blev Middel til Sjeles Omvendelse og Befæstelse. Tiden ved Hanges Fremtræden var nemlig en ejendommelig Besøgelsestid for vort Folk; paa saare mange Steder var der nede i Folkedybet snart En, snart en Ander, som ikke længer kunde slaa sig til Ro med den falske Fred i Syndens Tjeneste; Sjelene hungrede og tørstede efter en anden aandelig Fede end det aandlese Menneskepaafund, der blev givet tilbedste af de rationalistiske Prester; Rygtet om Bevægelsen ved Hange trængte ind i Afkrogene og vakte Spørgsmaal og Spænding i Gemtyterne, og der var ingen Vejledning at finde, hvis man ikke af de „blinde Vejledere“ vilde lade sig lede ned i „Graven“. Under saadanne Omstændig-

¹⁾ „Den Kristelige Lære“, Pag. 480.

²⁾ H. N. Hanges „Testamente til sine Venner“ § 9.

³⁾ Se Wexels, „Tidskrift for Kirke-Krönike og kristelig Teologie“ III, 171.

⁴⁾ Se Prof. Stenersens „Kirkehistorie“.

heder vil man forstaa, hvilken overordentlig stor Velsignelse det var for de urolige og bekymrede Sjæle, at der kom til dem et Menneske, der havde aandelig Erfaring og selv havde gjennemlevet Omvendelsen fra de døde Gerninger til den levende Gud, selv om det kun var en Kvinde. Nu kunde vistnok samme Resultat være opnaaet, om hine Kvinder, uden at holde Opbyggelser, blot havde rejst omkring og talt med den Enkelte og altsaa virket omrent paa samme Maade som Nutidens „Bibelkvinder“; men dette kunde blot læres ved den historiske Udvikling. — Til Bekræftelse på, hvad her er sagt, skal jeg anføre Vidnesbyrd fra Samtiden. John Haugvaldstad skriver: „Et Aar senere kom en Pige, født i Gudbrandsdalén, som også havde Opbyggelse baade hos os og paa flere Steder. Ved hende fik jeg megen Ledelse i aandelig Henseende“¹⁾. I mine Samlinger har jeg Optegnelser af en gammel Kone, der skriver Følgende om sine Forældre: „Min Modter havde i længere Tid forud, ja fra sin tidligste Barndom, haft et kraftigt Kald paa sig; da saa Rygten kom ud blandt Folk, at En ved Navn Hans Nielsen Hauge rejste omkring i Landet og talede til Folket, de skulde omvende sig, erholde Syndernes Forladelse, tro og blive salig, blev det deres (o: Forældrenes) alvorlige Tanke; men paa hvad Maade dette skulde ske, forstod de ikke, især min Fader; — Der fandtes da ikke et Menneske blandt dem, som kunde veilede dem. De længtes meget efter, at Nogen skulde komme og hjælpe dem tilrette. Herren saa deres Længsel og tænkte paa dem med sin Naade. Der kom tvende unge Piger, som nylig var opvakte og førte et kristeligt Liv, disse var opvakte ved Hauges Virksomhed; dette blev dem (o: Forældrene) til stor Velsignelse.“

Hauge fortæller, at da hans første Skrifter „kom for

¹⁾ John Haugvaldstad, „Tilbageblik paa mit Liv“, Pag. 9.

Lyset“, da var der Flere, der „bekom Guds Visdom og Kraft til at bekjende Jesu Navn som en Frelser fra al Synd“¹⁾. Saaledes var det ogsaa. Allerede ved Udgivelsen af sit andet Skrift kunde han tale om „troe Hyrder“, som ej er „Leiesvende“, saadanne, der „ei for Penge myrder, eller bruger verdslig Magt“²⁾). I Begyndelsen af 1797 træffer man hans Medarbejdere i Nummedals³⁾ og langs Vejen til Elverum⁴⁾; i 1798 optræde de paa Kongsberg og Eker⁵⁾; i 1799 møder man dem paa Modum og i Høngesund⁶⁾, i Gudbrandsdalen og Hallingdalen⁷⁾, i Bergen⁸⁾ og paa flere Steder i det Throndhjemske⁹⁾). Altsaa kun 3 Aar efter Hauges Fremtræden, og Gjenlyden af hans gribende Bodsprædiken fylder det ganske Land.

¹⁾ „De Enfoldiges Lære og Afmægtiges Styrke“, 3dje Side.

²⁾ Om „Guds Visdom“, sidste Side.

³⁾ „En Del af T. O. Baches Levnetsløb“, Pag. 8.

⁴⁾ Hauges „Religiøse Breve“, Pag. 91. Hauge var nemlig det Aar ikke i Elverum; Vækelsen der maa følgelig skrive sig fra hans Medarbejdere.

⁵⁾ Sammesteds, Pag. 91.

⁶⁾ Se „Collegialtidenden“ for 1799, No. 12.

⁷⁾ Hauges „Religiøse Breve“, Pag. 91. Baches „Levnetsløb“, Pag. 16.

⁸⁾ „Kristendommens Lærdoms-Grunde“, I, 49.

⁹⁾ Sammesteds, I, 38, III, 133. Hauges „Religiøse Breve“, Pag. 91.

Den 12. marts 1770 maaledt 1770, hvilket var af "tegnet".
At høje le vil vise i et andet land, hvilket er skriftefrit, ja.
At det er en overvejelse, der skriftefrit, at jeg skal intet skriftefrit
kan, ja da, "tafthed", man skal have, hvilket ikke kan
reguleres, hvis man ikke har det til lige. Det er en overvejelse, "tafthed"
kan nem varetægtskraften ikke haer. I. Et bedrøvnes værelse
i en værelse.

Beskrivelse af Jerusalem.

At den er en værelse af et stort omfang. Et værelse af et stort omfang.
VOLBARTH VOGT, der er ikke nævnt i denne
Overvejelse. Et værelse af et stort omfang. Et værelse af et stort omfang.
[Et Brudstykke.] Hvorfor ikke? Det er et værelse af et
stort omfang. Et værelse af et stort omfang.

I. Beliggenhed og udbygning

Jerusalem ligger under $31^{\circ} 47'$ nordlig Bredde og $52^{\circ} 54'$
estlig Længde, paa Ryggen af Juda Bjerg, omtrent ved Vand-
skillet mellem Øst og Vest. — Kedrons og Hinnoms trange
og dybe Dale eller rettere Klefter, som stede sammen sør-
denfor Staden, omgive den mod Øst, Syd og Vest, saa at
den ligger ligesom paa et brat Næs. Den har saaledes paa
3 Kanter naturlige Grænser. Mod Nord, hvor Streget er
jævnere, er Grænsen vilkaarlig. Fra Aar 44—70 ef. Kr., da
Staden var paa sit Højeste, naaede Muren til Kongernes Grave
søndenfor Kedrons Dal, der her som et grundt Bækkeleje
gaar fra Vest mod Øst.

Jerusalem er en Bjergstad; det ligger paa „de hellige
Bjerge“¹⁾, og Stammerne „droge op“ til det²). — Staden
kan dog ikke sees langt borte, da den paa meget nært Hold
er omgiven af lidt højere Bjerge: „som Bjerge ere trindt om
Jerusalem, saa er Herren trindt om sit Folk“³). Den, der
kommer fra Jeriko, seer ikke Staden, før han er over Olje-
bjerget; den, der kommer fra Betlehem, ejner vistnok allerede

¹⁾ Sal. 87, 1. ²⁾ Sal. 122, 4. ³⁾ Sal. 125, 2.

ved Mar Elias, i en Afstand af 12,000 Fod, Zions Taarne; men seer forevrigt Intet af Staden, for han er over det Onde Raads Bjerg; den, der kommer ad Jaffavejen, har kun et Kvarters Gang igjen, naar han først seer Himmelfartskirken paa Oljebjerget og saa Zions Taarne. Kun fra Nord kan Staden sees paa længere Hold; den kan saaledes sees fra Mizpa (Nebi Samwil), der knejser paa en Top i geogr. Mil i Nordvest, 50 Fod over Jerusalems hejste Punkt Kasr Ja-lud; fra Taarnet i Betel ejner man de hejste Taarne, 2 geogr. Mile borte.

Jerusalem har sin Betydning ved sin Fortid. Paa et lidet Rum i og omkring Staden har det største skeet, som nogensinde er skeet paa Jorden. Man ønsker derfor først og freimst at kjende Jerusalem, som det var, da de store Begivenheder foregik. Megen Lærdom er opbudt og stor Sindrighed er lagt for Dagen, navnlig i de sidste 30 Aar, for at fremstille den gamle Stad. Men man er ikke engang bleven enig om dens Grænsers undtagen der, hvor de ere naturlige, og om Beliggenheden af Enkelthederne inden Grænserne en man saa uenig som muligt. Grundene til denne Uenighed ere følgende:

1. Jernsalem har i Lebet af 3,000 Aar undergaet flere Forandringer end maaske nogen anden Stad. Det er 17 Gange taget og haerjet, og just som de store Begivenheder vare fuldbyrdede og det stod paa sit Herligste, blev det edelagt, saa at ikke Sten blev tilbage paa Sten.

2. For at skaffe Byggetomter og for Bekvemmeligheds og Skjenheds Skyld ere Stadens Høje tildels blevne udjaevnede, og de Fordybninger, som skilte Hejene, tildels udfyldte.

3. Ved disse Ødelæggelser, Udjaevninger og Udfyldninger har Overleveringen tabt sine ydre Stettelpunkter.

4. Ved Piligrimene ere Sted og Navn blevne forvirrede, forvexlede eller opdigtede. De vilde saa gjerne gjenfinde de

hellige Steder, og ularde, som de vare, blev de vildledede af sin Lettroenhed eller af uvidende og vindesyge Vejvisere.

5. Siden Korstogenes Slutning have de muhammedanske Herrer stængt Moria og Davids Grav paa Zion for „de Vandtroe“ og forbudt dem nogetsteds at foretage Udgravninger. Heri er nu indtraadt et Omslag, der allerede har givet godt Udbytte. Siden 1862, da Prinsen af Wales rejste idet Hellige Land, er Adgangen til de lukkede Steder aabnet for de Kristne, og sterre Udgravninger foretages nu i Jerusalem under Ledning af engelske Videnskabsmænd.

I Bibelen findes ingen sammenhængende Skildring af Jerusalem, undtagen tildels hos Nehemias. Vort Kjendskab til det gamle Jerusalem skyldes mest Josefus, der i Jed. Krig har offret et langt Kapitel paa at skildre Staden, som den var kort efter Kristi Tid. Da disse Skildringer maa tolkes ved Jævnførsel med Jerusalem, som det nu er, skikkes her forud:

Oversigt over det nuværende Jerusalem. Staden er omringet af en Mur, der har en Omkreds af omkring 12,000 Fod. Den har 6 Porte: Jaffaporten i Vest, Damaskusporten i Nord, Herodesporten, som nu er tilmuret, ligeledes i Nord, Stefansporten i Øst, Megporten i Sydost og Zionsporten i Syd. — Staden er delt i 4 Kvarterer: det armeniske, det kristne, i hvilket Grækerne og Latinerne boe, det muhammedanske og det jødiske. Dertil kommer Haram es-Sjerif o: den ældste Helligdom; det er ved en Mur skilt fra den øvrige Stad og tæller faa andre Bygninger end 5 Moskeer. — Man er enig om, at Harem es-Sjerif er Moria eller Tempelbjerget; man er uenig, om den Hej, hvorpaa det armeniske og jødiske Kvarter er bygget, og som nu kaldes Zion, er det gamle Zion (se under Zion); det kristne Kvarter ligger efter Nogle paa det nordre Streg af Zion, efter Andre paa Akra; efter Andre laa det paa Kristi Tid udenfor Muren; det muhammedanske, som er det største, ligger dels paa Zion, dels paa Akra, dels

paa en fjerde Høj, som Josefus kalder Bezeta. — Seet fra Oljebjerget synes Jernsalem at være bygget paa en Flade, der jævnt skråner ned fra Vest mod Øst. Kommer man ind i Staden, vil man finde, at den er bygget paa 4 Bjerge eller rettere Høje — Moria medregnet — der ere skilte ved Fordybninger; disse er vistnok i Tidens Løb tildels udfyldte; det har nemlig ved Udgravninger vist sig, at Huse ere byggede indtil 50 Fod over den oprindelige Grund; men de ere dog endnu synbare. En Fordybning gaar fra Møgporten tversigennem Staden til Damaskusporten; den afsætter en Arm mod Vest til Jaffaporten og en anden mod Øst til Stefansporten.

II. Højdeforholdet.

De mærkligste Punkter i og om Staden have følgende Højder over Middelhavet:

1. Himmelfartskirken paa Oljebjerget 2,700 Fod.
2. Kasr Jalud (Hjørnet nordenfor Jaffaporten, hvor det latinske Kloster ligger) 2,600¹⁾ —
3. Davids Grav paa Zion 2,500 —
4. Moria 2,400 —
5. Getsemane 2,260 —
6. Siloams Damp 2,100 —
7. En-Rogel (ved Kedrons og Hinnoms Sammenløb) 1,980 —

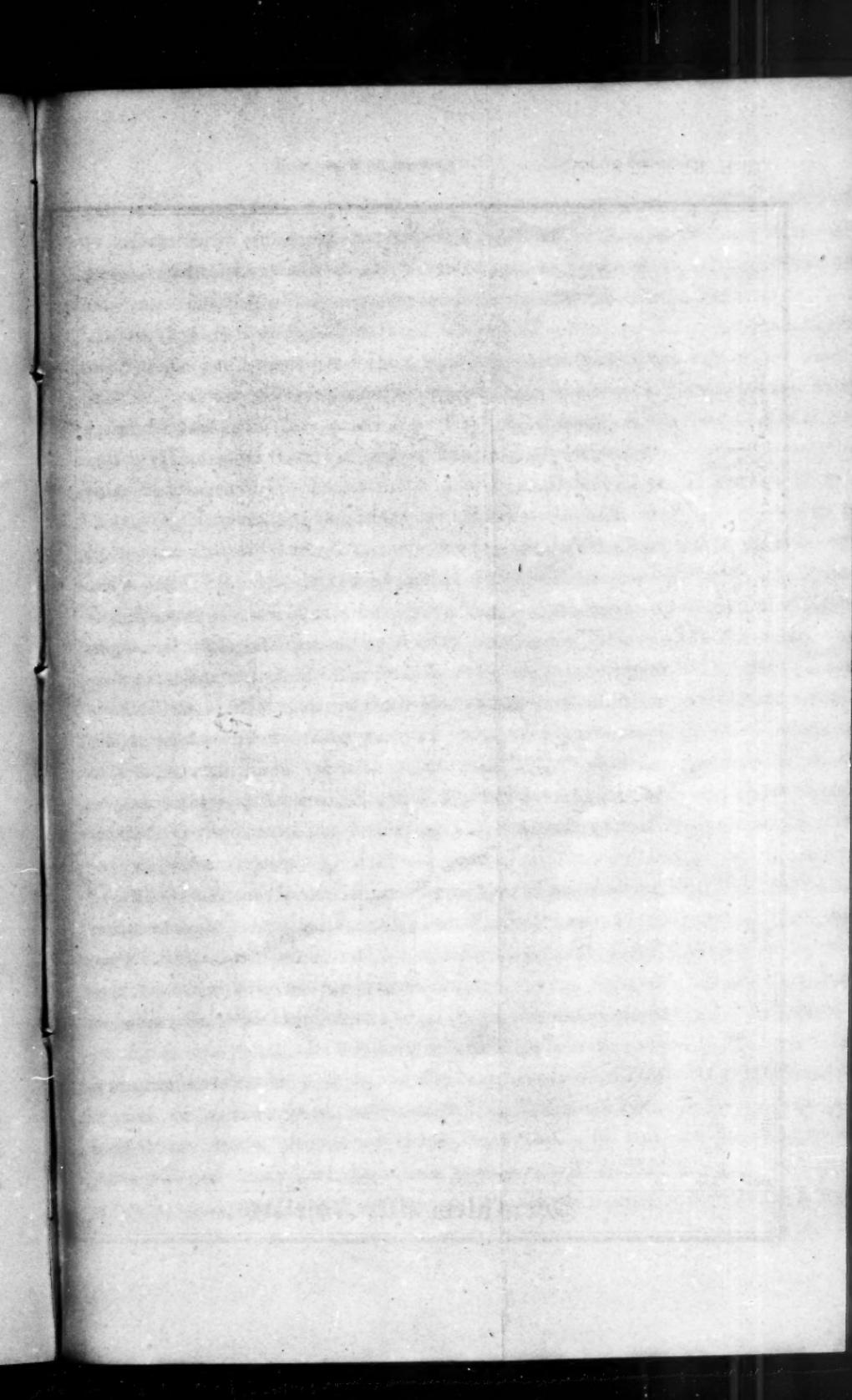
III. Nehemia's Beskrivelse.

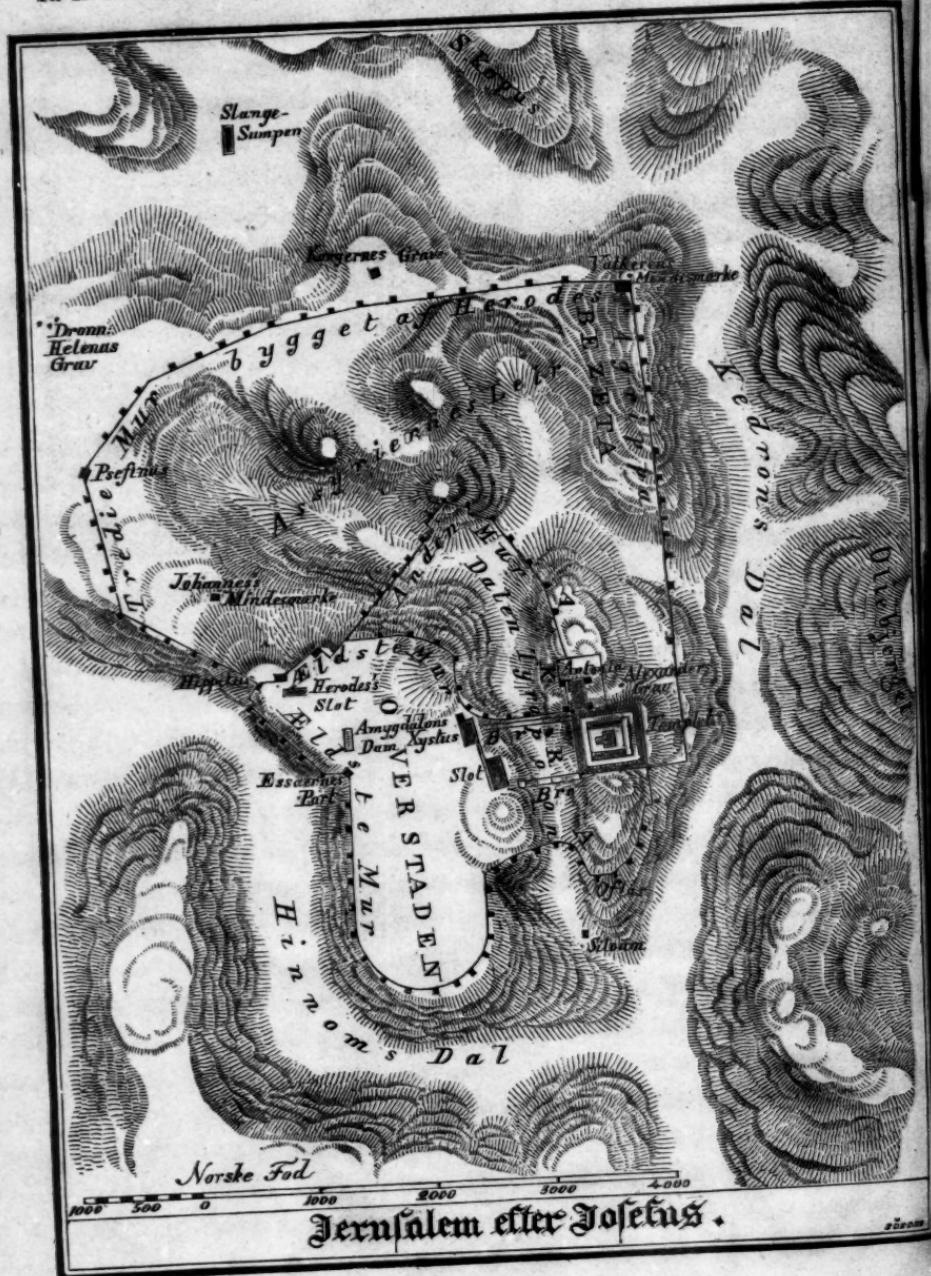
Han fortæller Kap. 2, 18—15: jeg drog ud igjennem Dalporten og henimod Dragekilden og hentil Møgporten. Og jeg drog over til Kildeporten og til Kongens Dam. Og jeg drog op i Dalen (Nakal o: Kedrons Dal) og kom efter gjenhem Dalporten. — Kap. 3 fortæller han om Murens og Por-

¹⁾ Nøjagtig: 2,584 Fod.

tenes Istandsstættelse og opregner (V. 1—15) Portene efter den Orden, i hvilken de fulgte paa hverandre fra Nordsiden af Templet rundt hele Muren: Faareporten (i Øst), Fiskeporten, den gamle Port og Efraimsposten (i Nord), Dalporten, der ogsaa nævnes 2 Kren. 26, 9, og Megporten (i Syd), Kildeporten (i Øst). — Kap. 12, 31—40 fortæller han om to Lovsangskors Gang ovenpaa Muren: fra Ovntaarnet, der laa i Vest midtfor Templet, gik Esras med det ene Sangerkor til højre over (Dalporten, som her ikke nævnes) Megporten og Kildeporten og steg opad Trinene til Davids Stad indtil Vandporten. — Fra samme Sted, Ovntaarnet, gik Nehemias med det andet Lovsangskor til venstre over Efraimsposten, den gamle Port, Fiskeporten og Faareporten intil Vagtporten. Saaledes stode begge Korene ved Guds Hus. — Sammenholder man de 3 Kap., kan man uddrage følgende Slatninger: Faareporten, der ogsaa omtales Joh. 5, 1, har ligget nordenfor Templet, rimeligvis i den Foddybning, hvor nu Stefansporten ligger; Fiskeporten, der ogsaa omtales 2 Kren. 33, 14 og Zef. 1, 10, svarer vel til Herodes's Port; den gamle Port har nu ingen tilsvarende Port; Efraimsposten, som ogsaa omtales 2 Kren. 25, 23, er Damaskusporten; ved Ovntaarnet har der rimeligvis været en Port, da der ellers ikke blev noget Port mod Vest; den svarer til Jaffaporten; Dalporten har ligget omtrint der, hvor nu Zionsporten ligger; Megporten har beholdt sit Navn; Kildeporten har nu ingen tilsvarende Port. Vandporten og Vagtporten have fart op til Templet fra Kedron, den første fra Syd, den anden fra Nord; de have nu ingen tilsvarende Port.

Naa det fortælles, (Kap. 12, 37), at det ene Sangerkor fra Kildeporten gik lige frem for sig og steg op ad Trinene til Davids Stad . . . indtil Vandporten i Øst, da er ved „Davids Stad“ ej ment den vestre Høj, Zion, men den østre, Moria.





IV. Josephus's Beskrivelse.
Den staar i Jed. Krig 5, 4 og lyder i Uddrag saa:

„Staden var befæstet ved 3 Mure undtagen paa de Steder, hvor den var omringet af utilgjængelige Klefter (Dale); thi der var kun 1 Mur.

Staden var bygget paa 2 Heje, som ligge ligeoverfor hinanden; de var skilte ved en Kleft, som paa begge Sider havde en Række Husé. — Af disse Heje er den ene, hvorpaa Overstaden laa, langt højere og længere end den anden; den blev ogsaa paa Grund af sin Fasthed af David kaldt Borgen; men af os blev den kaldt det øvre Torv.

Den anden Høj, der kaldtes Akra, og paa hvilken Understaden var bygget, havde Skikkelse af en Halvmaané. — Ligeoverfor Akra laa en tredje Høj (Moria), der oprindelig var lavere end samme og skilt fra samme ved en bred Kleft, som Fyrsterne af det hasmoneiske (== makkabæiske) Hus havde ladet udfylde for at forbinde Staden med Templet. Desuden gjorde de Akra lavere, for at Templet kunde rage over Staden (s: Understaden, Akra).

Udenfra vare de 2 Heje omringede af 2 dybe Klefter og ved bratte Styrninger paa begge Sider vare de allevegne fra utilgjængelige.

Den omtalte Dal, som skilte Hejen, hvor Overstaden laa, fra Højens, hvor Understaden laa, hed Tyropœon eller Ostemagerdalen; den naaede ned til Siloams Kilde, som holden godt Vand, og det i stor Mængde.

Af Stadens 3 Mure var den ældste den vanskeligste at indtage paa Grund af Dalene og den Høj, paa hvilken den var bygget. Foruden at den var stærk ved sin Beliggenhed, havde David, Salomo og andre Konger lagt meget Arbejde og Bekostning paa at sætte den i ypperlig Stand. Den begyndte ved Nordsiden af Taarnet Hippikus og gik hen til Sejlegangen Xystus; derfra strakte den sig til den Omgang

paa Templet, som vendte mod Vest. — Fra Sydsiden af samme Taarn gik Muren til Essæernes Port; derfra gik den mod Syd, idet den gjorde en Drejning over Siloams Kilde, hvorfra den atter gik mod Øst til Salomos Dam og naaede et Sted (Hej), som kaldes Ofias og stedte saa til den østre Omgang paa Templet.

Den anden Mur, som begyndte ved Porten Gennat paa den første Mur, indsluttede bare det nordre Streg af Staden og gik til Borgen Antonia.

Den tredje Mur begyndte ved Taarnet Hippikus og gik derfra mod Nord til Taarnet Psefinus og ligeoverfor Dronning Helenas Gravmæle; derfra strakte den sig et Langt Stykke videre, forbi de kongelige Gravhuler, og drejede hen til Hjernetaarnet, der kaldtes Valkerens Mindesmærke, og stedte saa til den gamle Mur ved Kedrons Dal. — Kong Agrippa († 44 ef. Kr.) havde med denne Mur sat omkring det nybyggede Streg af Staden, der laa aldeles aabent. Thi, da Indbyggernes Tal voxede, udvidede Staden sig efterhaanden udover sine oprindelige Grænser, og det Streg, der laa nordenfor Templet, var blevet bebygget. Saaledes blev en fjerde Høj, som kaldes Bezeta, lagt til Staden. Den laa ligeoverfor Borgen Antonia, fra hvilken den var skilt ved en dyb Grav, som var graveu, for at ikke Antonias Grundvold, ved at stede til Højén, skulde blive saa let tilgjængelige. — Det nybyggede Streg blev kaldt Bezeta, det er Nystaden. Da Indbyggerne i samme krævede, at det skulde befæstes, begyndte Agrippa at bygge Muren efter en stor Maalestok, men blev bare færdig med Grundvolden, da han paa Kejser Klaudius's Bud maatte standse Arbejdet¹⁾. Efter Agrippas Død fik Jøderne Muren rejst, men efter en mindre Maalestok. Var Muren fuldfert, som den var begyndt, saa var Staden blevet uindtagelig.

¹⁾ Jos. Jød. Hist. 19. 7. 2.

Den første Mur havde 60, den mellemste 14 og den tredje 90 Taarne. Mellem hvert Taarn paa den tredje Mur var en Afstand af 200 Alen. — Stadens hele Omkreds var 33 Stadier (= 19,800 Fod). — Blandt Taarnene udmaerkede sig først og fremst Psefinus. Det stod paa det Hjørne, som vendte mod Nordvest, og udenfor det havde Titus sin Lejr. Da det var 70 Alen (= 105 Fod) højt, frembed det ved Solgang Udsigt ikke alene til Arabien, men til Jædelands yderste Grænse ved Havet(!).“

V.

Som det fremgaar af Josefus's Ord gik de 3 Mure ikke rundt om Staden, den ene udenom den anden. Rundt om hele Staden gik kun 1 Mur; men enkelte Dele vare desuden forsvarede ved Tvermure fra Vest mod Øst. Saaledes var Zion mod Syd og Vest kun forsvaret ved 1 Mur; men den, der som Titus angreb Staden fra Nord, maaatte over 3 Mure, førend han naaede Zion. — Josefus har opgivet, at der mellem hvert af de 90 Taarne paa den tredje Mur var en Afstand af 200 Alen eller 300 Fod; den tredje Mur alene skulde følgelig have en Længde af 27,000 Fod eller 45 Stadier. Dette staer i Strid med hans Opgift i næste Linie, at hele Stadens Omkreds var 33 Stadier. At den sidste Opgift om-trent maa være rigtig, kan man paa det Nærmeste maale sig til; thi, hvis man astikker Murens Grænser efter de af Josefus opgivne Mærker — Hippikus i Vest, Kongernes Grave i Nord, Valkerens Taarn i Øst ved Kedron, og Siloams Dam i Syd — vil Længden blyve opimod 33 Stadier¹⁾.

Josefus's Beskrivelse kan saaledes ikke roses for Nejagtighed i Tal; den kan heller ikke roses for Klarhed. Om Uklarheden vidner noksom den Uenighed, som raader mellem

¹⁾ Ferguson: The ancient topography of Jerusalem. London 1847.

de Forfattere, der i Henhold til samme — foruden til enkelte spredte Vink hos samme Forfatter og i Bibelen — have udkastet Kaarter over Jerusalem, som det var paa Kristi Tid og forend Forstyrrelsen under Titus. Menke har i sin Bibelatlas stillet de 7 vigtigste — af Robinson 1842, Tobler, Kiepert, Kraft, Ferguson, Sepp, Menke 1868 — ved Siden af hver andre. Uenigheden gjelder især Beliggenheden af Akra tilliggemed Retningen af Tyropeon, og af Zion samt af Taarnet Hippikus.

a. Akra. Om Akra ere følgende Meninger:

- 1) Akra er Streget mellem Jaffaporten og Damaskusporten (det kristne Kvarter). — Robinsen, Raumer.
- 2) Akra er en Høj Nordvest for Moria. Kraft.
- 3) Akra er Streget mellem Damaskusporten og Moria (en Del af det muhammedanske Kvarter). — Sepp.
- 4) Akra er hele Streget nordenfor Moria. Kiepert, Ritter.
- 5) Akra er Streget nordenfor Moria langs Kedron. Ferguson. (Se Smiths Dictionary.)
- 6) Akra er den østre Skraaning af Zion (det jødiske Kvarter). — Tobler.
- 7) Akra er Streget sørdenfor Moria langs Kedron. Menke.
- 8) Akra er baade Streget sørdenfor Moria langs Kedron, og et Streg nordenfor Moria; de 2 Streg vare saaledes skilte ved Moria, men hang dog sammen langs Tyropeon, som "paa begge Sider havde en Række Huse" (o: baade langs Zion og langs Moria). — Det er Forfatterens Mening.

Josefus har opgivet 3 Marker, hvorefter Akras Beliggenhed maa afgjores:

- 1) Det var, ligesom Overstaden, udenfra omringet af en dyb Kleft eller Dal, ved hvis bratte Styrninger det var utilgængeligt fra den Kant.

- 2) Det var skilt fra Overstaden ved en Kleft.

3) Det var lavere end Overstaden og blev ved en Kunst gjort lavere end Moria.
 Der er kun 2 Dale, Hinnoms og Kedrons, som „omringe“ Jerusalem. Da den første omringede Overstaden, Zion, maa det være den anden, som omringede Understaden, Akra. — Det er en forvirrende Ulempel, at Akra i Josefus's Beskrivelse ikke har ens Vidde. Naar han først skriver, at Staden var bygget paa 2 Heje, som vare skilte ved en Kløft, maa han til Akra regne det hele Streg østenfor Tyropeon, altsaa ogsaa Moria og Bezeta; men strax efter skriver han, at ligeoverfor Akra laa en tredje Hej, som ej kan vare nogen anden end Moria, og endelig taler han om en fjerde Hej, Bezeta, der laa nordenfor Templet. — Dette maa forstaes saa: først deler Josefus Jerusalem efter dets naturlige Beskaffenhed i Overstaden, vestenfor Tyropeon, og i Understaden, østenfor Tyropeon; saa deler han igjen Understaden efter dens naturlige Beskaffenhed i Akra, Moria og Bezeta. — Akra, i sin mindste Vidde, har vel ikke naaet nedimod Siloam, men til Ofel eller Oflas, en Bjergryg, der fra Moria skyder ud mellem Tyropeon og Kedrons Dal¹⁾). Mod Nord har det vel, langs Tyropeon, naaet op til Damaskusporten. Om det paa Nordsiden af Moria har naaet til Kedron, faar staa derhen.

Ved Ovenstaaende vil det formentlig være godt gjort, at Akra ikke, som Robinson med stor Styrke har søgt at vise, kan være Streget mellem Jaffaporten og Damaskusporten; som Modgrund kan tilsejtes, at i det Streg ligger det højeste Punkt i hele Jerusalem, nemlig det latinske Kloster ved Kasr Jalud, medens Akra, som af Naturen var lavere end Overstaden, var ved Kunst endog gjort lavere end Moria. Det Streg regnes naturligst med til Overstaden; (se under Zion).

Tyropeon har efter denne Fremstilling gaaet mod Nord

¹⁾ Jød. Krig. 6. 6. 3; 6. 7. 2.

til Damaskusporten; det var en Arm, som bejede mod Vest til Jaffaporten. Denne Arm har ikke været lang og rimeligvis heller ikke dyb. — Tyropeon eller Ostemagerdalen er et underligt Navn paa en Fordybning inde i en By, og det har rimeligvis ikke været det oprindelige Navn. Tyropeon skrænner fra Nord mod Syd, og Megporten i dens Sydende ligger lavest i hele Jerusalem. Derigennem føres nu alt Skarn fra Staden ned til Kedron. Saa har det vist altid været, og Megporten, som nævnes Neh. 3, 13. 12, 31, maa derfor ses i Tyropeon. Det vilde følgelig have faldt helt naturligt at kalde Dalen Megdalen. Meg hedder paa Hebraisk Asjefot (*אֲשֶׁר*¹) og ved Forkortning Sjefot (*שְׂפָת*²). Da nu Ost ogsaa hedder Sjefot³), ligger det nær at slutte, at Josephus i sin græske Oversættelse har valgt eller fulgt den penere Uddydning.

Akra var ogsaa Navnet paa en Fæstning, som Antiokus Epifanes Aar 167 havde bygget paa et højt Sted ligeoverfor Templet⁴). Fæstningen kaldes i Makk. Slottet, og den Høj, hvorpaa den var bygget, kaldes Zions Bjerg⁵). Simon Makabæus tog denne Fæstning Aar 141 og lod den slejfe. For at Fienden ikke igjen skulde bygge en Fæstning paa et saa højt Sted, opmuntrede han Folket til at slejfe det hele Bjerg, hvorpaa den havde ligget. Folket lagde strax Haand paa Arbejdet og arbejdede Dag og Nat i 3 Aar, indtil Bjerget var jævnet med Jorden. Efterat saaledes Fæstningen og Bjerget vare slejfede, laa Templet (o: Tempelbjerget) hejest i Understaden⁶). — Ved samme Lejlighed var det vel, at den Kleft, som skilte Akra fra Templet, blev udfyldt, som alt fortalt. (Side 255). Kleften maa have ligget nordenfor Moria og gaaet fra Tyropeon til Kedron o: fra Vest mod Øst.

¹) Neh. 12, 31. ²) Neh. 3, 13. ³) 2 Sam. 17, 29. ⁴) Jos. Jød. Hist. 12, 5, 4. ⁵) 1 Makk. 3, 45; 4, 60; 6, 18; 6, 62. o. s. v.
⁶) Jos. Jød. Hist. 13, 6. 7. 1 Makk. 13, 49—51.

b. Zion. Det bruges ofte om den hele Stad, for Ex. Sak. 9, 9: „fryd dig saare, Zions Datter! raab højt, Jersualem's Datter!“ Men egentlig er det Navnet paa et af Jersualem's Bjerger og paa den Del af Staden, som var bygget paa samme. Dette Streg kaldes ogsaa Davids Stad. — Om hvilket Bjerg der i Bibelen menes ved Zion, ere følgende Meninger:

1) Det er det samme Bjerg, som nu kaldes Zion o. Jersualem's højeste Bjerg, der udgør den sydvestre Del af Staden. — Dette er den gjængse Mening blandt de kristne Forfattere ligefra Pilegrimen fra Bordeaux til vore Dage.

2) Det er det Bjerg, hvorpaa Templet var bygget, altsaa det samme som Moria. — Rabbinerne. Ferguson. Menke.

3) Ved Zion og Davids Stad menes, før den babyloniske Landflygtighed, det sydvestre Bjerg (det nuværende Zion), men efter den babyloniske Landflygtighed menes Tempelbjerget. — Dette er Forfatterens Mening.

Mærkeligt nok, forekommer „Zion“ ikke i noget af Jøsus's Skrifter; „Davids Stad“ forekommer kun 2 Gange i hans Skrifter¹⁾, og begge Gange menes hele Jersalem, ikke en særskilt Del af Staden. — Rabbinerne skulle enstemmig holde Zion for Tempelbjerget. Denne Mening er i nyere Tider tiltraadt af Ferguson²⁾ og Menke³⁾. — Fergusson henviser til flere Steder i Bibelen, hvor Zion omtales i Udttryk, som bare passer, naar det var Tempelbjerget, for Ex. Sal. 9, 12: Herren boer paa Zion. Sal. 132, 13: Herren har udkaaret Zion, har begjært det til Bolig for sig. Jr. 31, 6: Lader os gaa op til Zion, til Herren vor Gud. Joel 3, 22: Jeg (Herren) boer paa Zion, mit hellige Bjerg. — Hertil svares: „Zion“ staar paa disse Steder for hele Jersalem, om hvilket lignende Udttryk bruges, for Ex. Sal. 76, 3: I Salem er Herrens

¹⁾ Jød. Hist. 7. 13. 21 (bis). ²⁾ The ancient topography of Jerusalem. London 1847 og i Smith's Dictionary of the Bible London 1863

³⁾ I hans Bibelatlas, s. 1. 8. 1900. (I. 1886. 1. 21. 3)

Hytte og hans Bolig paa Zion. — Sak. 8, 3: jeg Herren vil vende tilbage til Zion og bo midt i Jerusalem, og Jerusalem skal kaldes Sandhedens Stad, den Herre Zebaots Bjerg, Helligbedens Bjerg. — Dernæst henviser Ferguson til Nehemias⁴⁾ og til 1 Makk.⁵⁾, hvor Tempelbjerget kaldes Davids Stad; da nu paa andre Steder⁶⁾ Zion kaldes Davids Stad maa Zion og Tempelbjerget være samme Bjerg. — Hertil svares, at efter de nævnte Steder hos Neh. og især i 1 Makk. maa det holdes for sikkert, at i det efter Hjemkomsten fra Babel nybyggede Jerusalem, blev „Davids Stad“ brugt om Tempelbjerget. Men saa er det igjen aldeles sikkert, at i ældre Skrifter omtales „Davids Stad“ som et fra Tempelbjerget forskjelligt Sted. Der fortælles nemlig, at David indtog Fæstaingen Zion og kaldte den Davids Stad¹⁾. (En Tid efter forte han Arken fra Kirjat-Jearim til Davids Stad²⁾). Da Templet, som blev bygget paa Moria var færdigt, samlede Salomo Stammerne til Jerusalem for at føre Pægtens Ark op fra „Davids Stad, der er Zion“³⁾. — Det vil heraf være klart at Zion eller Davids Stad i Davids og Salomos Dage var et fra Moria eller Tempelbjerget forskjelligt Sted og kan da ikke være noget Andet end den sydvestre Hej, som endnu kaldes Zion. — Det samme Bjerg mentes sikkert ved „Davids Stad“ ligetil Bortførslen til Babel; thi det fortælles, at David blev begravet i Davids Stad, og at Salomo og Juda Riges Konger blev begravne sammesteds. — Hvorfor Navnet „Davids Stad“ efter Hjemkomsten fra Babel blev overført til Tempelbjerget, lader sig ikke afgjøre. — Af Neh. 3, 16 kunde man slutte, at ogsaa Davids Grav dengang var overført fra Zion til et Sted paa eller ved Moria. Verset er dog ikke klart. — Nu vises

¹⁾ 3, 15; 12, 37. ²⁾ 1, 35; 7, 32; 14, 36. ³⁾ 2 Sam. 5, 7. 9.
⁴⁾ 2 Krøn. 11, 5. 7. ⁵⁾ 2 Sam. 5, 7. 9. ⁶⁾ Krøn. 11, 5. 7. ⁷⁾ 2 Sam. 6, 12; 1 Krøn. 15, 29. ⁸⁾ 1 Kong. 8, 1. 2 Krøn. 5, 12. ⁹⁾ 1 Kong.

Davids Grav paa Zion lidt søndenfor Muren; forдум gik Muren søndenfor Graven, som laa „i Davids Stad.“

Zion forekommer i N. T. dels i Citater fra G. T.⁴), dels i billedlig Betydning som det himmelske Jerusalem⁵); „Davids Stad“ er i N. T. brugt om Betlehem⁶).

Om Zions Nordgrænse er ført den heftigste Strid, da den rører Ægtheden af den hellige Grav. De, der forsvarer Gravens Ægthed, lægger Taarnet Hippikus ved Jaffaporten og give den anden Mur en saadan Retning, at det kristne Kvarter, hvor den hellige Grav ligger, paa Kristi Tid laa udenfor Staden. Lægger man Taarnet Hippikus ved Kasr Jalud, saa har det kristne Kvarter, allerede førstend Agrippa (+ 44 ef. Kr.) byggede den tredje Mur, ligget indenfor Muren og dermed er den hellige Gravs Ægthed godt gjort. Men selv om man lægger Hippikus ved Jaffaporten, har det kristne Kvarter vist ligget indenfor Muren (o; den anden Mur); thi ellers vilde Jerusalem have været altfor lidet til sin Folkemængde (se „Folkemængde“); fuld Vished vil man vanskeligt opnaa, først man ved Udgravninger har forvisset sig om Retningen af den anden Mur.

⁴⁾ Matt. 21, 5. Joh. 12, 16. Rom. 9, 33. ⁵⁾ Hebr. 12, 22. Aab. 14, 1. ⁶⁾ Luk. 2, 4. 11.

Det er dog ikke ved den latinske oversættelse, at vi kan se, hvilket ord der er brugt i det greske. Men vi kan se, at det er et ord, der betegner en bestemt type af døbning, nemlig døbning i vand, og ikke i andre væsker. Det er et ord, der betegner en bestemt type af døbning, nemlig døbning i vand, og ikke i andre væsker.

Nogle Bemerkninger angaaende Oversættelsen af

Ap. Gj. 1, 5 og 11, 16.

C. P. CASPARI.

I sit „Kirke-Speil“ S. 27 f. siger Biskop Grundtvig: „Naar man berimod (at Apostlene ere blevne døbte af selve Christus under hans jordiske Liv med den samme Daab, som vi, den christelige Daab) har beraabt sig paa Herrens Ord til Apostlerne: I skal døbes med den Helligaand ikke længe efter disse Dage (Ap. Gj. 1, 5, 11, 16), da beraabde man sig kun paa sin egen urimelige og ufersvarlige Oversættelse, thi dersom Herren virkelig havde sagt: Johannes døbde vel med Vand, men I skal døbes med den Helligaand, da var der slet ingen Sammenhæng mellem hans Forstættning og Eftersættning, medens der bliver ypperlig Sammenhæng, naar vi med Grammatikens Tilladelse læser og siger: Johannes døbde vel med Vand, men I skal døbe med den Helligaand ei længe efter disse Dage.“ — I Sandhed, en urimelig og ufersvarlig Oversættelse! — Thi for det Første er det, mildt talt, Mere end tyvlemt, om Sprogbrugen tillader at oversætte *ὑμεῖς δὲ βαπτισθεῖσθε* (Herrens Ord på de to anførte Steder lyde: *Ἴμαντος μεν ἐβαπτίσευ νδατι, ὑμεῖς δὲ βαπτισθεῖσθε εὖ πνευματι ἀγιῷ*) ved: „Men I skal døbe.“ *Βαπτίζειν* har nemlig hos Lukas og i det N. T. overhovedet ellers overalt i Medium medial, i Aor. I. Pass. passiv og medial og i Fut. og Perf. Pass. passiv Betydning, og i den græsk-kirkelige Literatur har man kun kunnet opdrive et eneste Sted, hvor en Medialform, (*ἐβαπτίζετο*), staar aktivisk, nemlig et Sted hos en christelig Digter fra Begyndelsen af det femte Aarhundrede, Nonnus (Metaphr. Ev. Joann. 3, 114), som forøvrigt ellers bestandig udtrykker „at døbe“ ved *βαπτίζειν*. At bygge Oversættelsen: „Men I skulle døbe med den Helligaand“ paa det ene Sted hos Nonnus er at bygge et Hus paa en Naalespids, ja ikke engang det, da Nonn. bruger en Medialform aktivisk, hos Lukas derimod staar Fut. Passivi. — Men sæt nu ogsaa, at Sprogbrugen tillod at *βαπτισθεῖσθε* i Ap. Gj. 1, 5 og 11, 16 staar aktivisk, hvorfor har da Lukas i den anden Sætning: „Men I skulle døbe med den Helligaand“ ikke, som i den første, brugt Activum (*βαπτίζετε*), men en aktivisk staaende Passivform? Hvem i al Verden udtrykker et aktivisk Begreb i den ene Sætning ved Activum, og i den anden

umiddelbart følgende ved en aktivisk staaende Passivform, — især, naar de to Sætninger antithetisk correspondere med hinanden?! I et saadant Tilfælde medfører jo Antithesen med Nödvendighed, at i den anden Sætning den samme Verbalform bruges, som i den første. Og da Passivformerne af *βαπτιζειν*, indrømmet, hvad der slet ikke kan indrømmes, at de undertiden blevе brugte aktivisk, ialfald ogsaa, ja først og fremst og i Regelen bruges passivisk eller medialt, saa vilde Lukas ved i den ene Sætning at betjene sig af Activum og i den anden, strax derpaa følgende af Passivum i aktivisk Betydning have udtrykt sig yderst og uforvarlig misforstaaeligt, hvad jo ogsaa Stedets Udlæggelseshistorie vilde vise. En hellig, inspireret Forfatter skriver dog vel for at forstaaes og ikke for at misforstaaes? — Endelig viser det andet af de to Steder, Ap. Gj. 11, 16 paa en absolut afgjørende Maade, at *βαπτισθησε* paa begge Steder staar passivt. Paa dette Sted siger nemlig Petrus, efterat han i V. 15 har fortalt, at den Helligaand, da han (Petrus) havde begyndt at tale, var falden paa Cornelius og hans Hus, ligesom den i Begyndelsen (paa Pintsefesten) var falden paa dem selv (Apostlene og de øvrige med dem forsamlede Herrens Disciple): „Men jeg kom Herrens Ord ihu, der han sagde: „Johannes døbte vel med Vand, men I *βαπτισθησε* med den Helligaand“. Her kan jo *βαπτισθησε* umuligt være: „I skulle døbe“, thi Cornelius og hans Hus havde jo ikke faaet den Helligaand ved at Petrus døbte dem, men ved hans Tale — han døbte dem først efterat den Helligaand ifølge denne Tale var falden paa dem, Ap. Gj. 10, 47 f. —, men det kan kun betyde: „I skulle døbes“. Deri, at Aanden faldt paa Cornelius og hans Hus, gik Herrens Ord i Ap. Gj. 1, 5 paany i Opfyldelse, ligesom det før for første Gang var gaaet i Opfyldelse paa Pintsefesten paa Apostlene, som det nærmest gjaldt, og at hint Ord nu paany var blevet opfyldt for Peters Ójne, mindede ham uvilkaarlig om det. Eller skulde Christi ypperste Discipel ikke have forstaet sin opstandue Herres og Mesters Ord? — Men er nu den sædvanlige Oversættelse af Ap. Gj. 1, 5 og 11, 16 fuldkommen rigtig, saa vase Apostlene før Pintsefesten endnu ikke døbte med den Helligaand, og er følgelig den Christi Daab, som ommeldes i Johannes 3, 22, 26, 4, 1, 2 ikke vor Daab, den christelige Daab, men en Daab, der ikke var væsentlig forskjellig fra Johannes den Døbers. Ligesom Herren i Begyndelsen af sin messianske Virksomhed optraadte med Johannes den Døbers Forkydelse (sml. Matth. 4, 17 med 3, 2), saa optraadte han dengang ogsaa med den til hans Forkydelse svarende Daab, kun at han ikke, som Johannes, døbte til den tilkommende Messias, men til sig selv, den komne Messias, til sit eget Navn. (Ogsaa Johannes maa forgyrigt, efterat det var blevet ham aabenbaret, at Jesus var den, som skulde komme, have døbt til Ham som den Komne, til Hans Navn). Den christelige Daab blev først indstiftet efter Christi Optandelse paa Bjerget i Galilea (Matth. 28, 19) og paa Pintsefesten for første Gang anvendt.

1888, 1889 —, intolvissa I obnoscis deritva os hoc obnoscis fidei labibhima
tambens 1. Ne obnoscis hunc obnoscitione distinguitur regnum dei et ob-
-nos nobis usq; i te, hodiebus nevobis hunc obnoscitum est regnum dei obnoscit
-visent ab eo. Etiam nob; i nos, regnum obnoscitum est regnum dei non
-morbis neq; oddi deo vel hunc dominum nescirem, sed q; obnoscitum
-est ei, ex quo obnoscit. Deritva obnoscit usq; obnoscitum est te, obnoscit
-hunc nos, aliamque talia deritva obnoscit usq; obnoscitum est te, obnoscit
-nos ab eo, q; obnoscit. In his obnoscit, regnum dei non est i hoc mundu-
-bo" eae quicquidem deritva, ut inveniatur, ut obnoscit regnum dei, est
-obnoscit usq; obnoscit. Regnum dei obnoscitum est regnum dei, q; regnum
-dei obnoscit usq; obnoscit. At vero obnoscit regnum dei obnoscit
-nosq; pishon — Regnum dei obnoscit usq; obnoscit, q; obnoscit regnum dei
-obnoscit usq; obnoscit. **Irenaica.**
C. P. CASPARI.

Irenaica.

C. P. CASPARI.

4. Eusebius af Cesarea har i sin „Hist. eccl.“ V, 20 meddelt os et Bradstykke af et Brev af Irineus til en Gnostiker Florinus. Her siger Biskopen i Lugdunum: „Disse Lærdomme, Florinus, tilhøre, mildest tal; ikke den sande Lære; disse Lærdomme stemme ikke overens med Kirken, idet de styrte dem, som bifalde dem, i den ydersie Ugudelighed; disse Lærdomme have ikke engang Hæretikerne udenfor Kirken nogen-sinde vovet at komme frem med; disse Lærdomme have Presbyterne før os, som og vare Apostlenes Disciple, ikke overleveret dig. Thi jeg saa dig, medens jeg endnu var en Dreng, i nedre Asien hos Poly-karp, da du førte et glimrende Liv ved det kejserlige Hof og søgte at vinde hans Bisald. Thi jeg mindes bedre, hvad der dengang foregik, end hvad der nylig er skeet (thi, hvad vi lære som Dreng, voxer til-lige med Sjælen og bliver Eet med den), saa at jeg endog kunde nævne Stedet, hvor den salige Polykarp sad og talte, hvorledes han gik og kom ind, og hans Maade at leve paa og hans Legemsskikkelse og de Taler, som han holdt for Folket, og hvorledes han fortalte om sin for-trolige Omgang med Johannes og de Øvrige, som havde seet Herren, og hvorledes han ansørte deres Ord af Erindringen; og hvad det var, som han havde hørt af dem om Herren, baade om Hans Undergjerni-ger og om (Hans) Lære, det fortalte Polycarp som En, der havde mod-taget det af Øjenvidnene til Ordet Liv, alt sammen overenstem-mende med Skifterne ($\chiαγτα συμφωνα ταis γραφais$). Dette hørte jeg allerede dengang flittigen ved den Guds Barmhjertighed, som er bleven mig tildel, idet jeg optegnede det ikke paa Papir, men i mit Hjerte; og jeg gjentager det ved Guds Naade idelig retteligen i mit Sind.“

Et i dobbelt Henseende yderst mærkelig og interessant Sted! — Paa den ene Side se vi nemlig af det, hvorledes der i det første og andet Aarhundrede angaaende vor Herres Liv, paa hvilket Liv vort Liv ene og alene beror, gaves en Traditionens Kjæde i Kirken, saa uafbrudt

og saa ren, at vi i den have en Borgen for dette Livs Kjendsgjerningers eller dog dets Hovedkjendsgjerningers væsentlige Sandhed. Apostelen Johannes og Andre, der havde levet sammen med Herren, Polycarp, der igjen havde haft fortrolig Omgang med dem, isærdeleshed med Johannes, endelig Irenæus, der igjen i sin tidlige Ungdom havde lyttet til Polycarps Ord og gravet dem udslettelig ind i sin Erindring, — Ring i Ring, og hvilke Binge! — Paa den anden Side se vi af Stedet, hvorledes alligevel den Sidste i Vidnerækken, Irenæus, maaer, hvad han havde hørt af Polycarp, efter Skrifterne, det vil sige efter Skrifterne om Jesu Liv, Evangelierne, de samme fire Evangelier, som han i sit Skrift mod Hæresierne 3, 12, 8 kalder Kirkens fire Piller, som fra alle Kanter udaande Udødelighed og gjøre Menneskene levende” (S. Theol. Tidskr. B. X, S. 636, Gamle Række). Παντα, siger han, συμφωνα ταῖς γραφαῖς, Altsammen overenstemmende med Skrifterne. Her have vi, som paa mangfoldige andre Steder hos Irenæus, den hellige Skrift som den absolut paasidelige Kilde til Troen og Læren og derfor ogsaa den højeste Regel og Rettesnor for den, Regelen og Rettenoren for den i engste og strengeste Forstand, her have vi, med eet Ord, Skriftprincipet.

Anmeldelser.

Anmeldelser.

Commentaire sur l'Evangile de st. Luc par F. Godet.

Neuchatel, Jules Sandoz 1871.

Meningen med disse Ord er ikke at levere en nøjagtigere Gjennemgaaelse af ovennævnte Værk. Den er kun at henlede Præsters og Theologers Opmærksomhed derpaa, forsaavidt de ikke allerede skulde have gjort Bekjendtskab dermed. Ikke Faa vil vel allerede kjende vor Forf. fra hans Commentar til Job. Ev. Han siger selv i Fortalen, at han føler denne Commentar som et usfuldendt Arbejde, saalænge som han ikke dertil har kunnet føje en Commentar over idetmindste en af Synoptikerne. Han har valgt Lucas, fordi dette Evangelium synes ham at staas Johannes nærmest. Godets Hensigt og Haab er det, at hans Værk skulde benyttes ikke blot af Mænd med theologisk Dannelsese, men af Alle, der overhovedet har Dannelsel nok til at kunne følge en letfattelig Fremstilling, og Interesse nok for sin christelige Tro til at ville sysle noget med dens vigtigste Erkjendelseskilde. Men som Forholdene ere hos os, frygter jeg, at man maa være meget fornøjet om blot Mænd af Faget vilde skjænke den sin Opmærksomhed.

Blandt os er ikke udbredt mange Udlæggelser især af Synoptikerne, der kunne være til Vejledning, naar det gjælder at få et levende Billede af Freiserens Tid og Forhold, Hans Opræden deri og dennes Betydning. En saadan Vejledning byder Godets Værk. En anden Fortjeneste ved det er den Klarhed og Grundighed, hvormed det som oftest møder og tilbageviser Vantroens Angreb paa de hellige Bereitninger. Denne apologetiske Side kan i vore Dage ikke anslaaes højt nok. Enhver dannet Christen, der har følt Braadden i den moderne Aandsretnings Paastande, og som har seet, — Gud give med Smerte, — til hvilke farlige og nedslaende Indrømmelser den har drevet Mænd, der ville være Lærere i Christendom, enhver Christen som hos sig selv tillige har følt, at han intet Fornuftigt havde at svare Modstanderne, — han vil med Glæde hilse et Arbejde, som dette, og med Tak modtage den Hjælp, det netop i denne Henseende yder ham. Og fornemligen maatte vel de modtage den med Taknemlighed, som agte at blive Lærere i Kirken, ligesom de Lærere, der i sin Gjerning har følt Vantroens Magt over Nenneskenes Tanker. Ved ethvert Hovedpunkt har Godet ofret den apologetiske Side et særskilt lidet Afsnit.

Jeg troede derfor at burde anbefale denne Commentar til taknemlig Benyttelse af i alle Fald Theologerne. Ikke som om jeg personlig kunde dele alle dens Anskuelser. Man kan høste sig Velsignelse af en

Lærer, fordi man ikke kan tillegne sig Alt. Det er ikke Stedet her, saaledt som det kan være af synderlig Interesse, om jeg udøvede, hvad jeg ikke har kunnet tilegne mig. Det følger af sig selv, naar en Lutheraner benytter en reformert Lærer, at han ikke venter Andet end at finde den reformerte Anskuelse fremsat som den naturligste. Jeg tænker her sørigen paa Opfattelsen af den hellige Nadvere. (Se vort Værk II p. 348 fig.). Døg er jo Forskjellen mellem luthersk og reformert Opfattelse en Forskjell i andeligt Blik, og er derfor heller ikke indskrenket til dette ene Punkt. Men vor Lutherdom burde jo heller ikke være noget udvortes tillært, den skulde jo være vort eget Syn. Og det kan derfor kun være tjenligt af og til at staa ligeoverfor Andre. Vi faar derved fornyst Anledning til at prøve den Grund, paa hvilken vor Anskuelse hviler, og derved tillige Anledning til by Forvisning. — Jeg vil ikke opholde mig ved den Ubetydelighed, at Godet viser en gjenemgaende Tilbøjelighed til at hæve Lucas paa Matthæi Bekostning. En Ubetydelighed kalder jeg det, idet jeg tænkte mig, at Grunden kunde hos ham være den samme som, naar en Skolegut skriver f. Ex. om Flid, og da kælder det den største Dyd, næste Gang, naar han skriver om Beskedenhed, er denne den største Dyd o. s. v. Manske kunde Grunden til denne Forkjærlighed ogsaa være en anden, et Godet manglade det indre Blik for det gamle Testamente, som udfordres for tilfølde at kunne vurdere Matthæus. I ethvert Fald vil man ikke for en saadan Sags Skyld have Lyst til at gaa iråtte med en Forfatter, som i det Hele har leveret et saa fortrinligt Værk. Slemmere synes det mig, at den moderne Aand, der helt igjennem vil pastvinge Christendommens Lærere „Aands-Virkelighed“ istedetfor physisk Virkelighed, har kunnet vinde en saadan Sejer ogsaa over Godet. Fristelseshistorien mener han altsaa opfattede saaledes. Dersom en Tilskuer havde været tilstede, saa vilde han have fundet Jesus ganske rolig paa samme Plet. Grunden til, at Fristelseshistorien har faaet den Skikkelse, som den har i vores Evangelier, er den, at Jesus dels for sine Disciples Skyld behøvede et saadan symbolsk Sprog, dels for sin egen Person som Menneske kun paa denne Maade kunde blive sig selv bevidst, hvad der i den andelige Verden var passeret mellem Ham og Djævelen. Det er mig usikrklært, hvorledes en Exeget kan faa saadan ud, da Text-ordene intetsteds antyder andet end udvortes Virkelighed. Psychologisk er det ogsaa usandsynligt, at Fristelsen til at benytte jordiske Midler i sin Messiaangjernings Tjeneste skulde visc sig i Jesu Bevisthed som en Fristelse til af Djævelens Haand at modtage alle Jordens Kongeriger; at Fristelsen til at friste Gud skulde maatte antage den Skikkelse i Jesu Sjæl, at kaste sig ned fra Tempeltinden, ikke at tale om det intetliggende i hele Sagen, naar han ikke er der legemligent tilstede. — Dog hvor træffer man ikke Saadent, som man ikke formaar at billige.

Værket er nu ogsaa udkommet i tydsk Oversættelse.

Fredrik Petersen.

Theophil Wilhelm Ecklin, Blaise Pascal. Ein Zeuge der Wahrheit. Mit einem Bildnisse Pascals. Basel 1870.
Bog John T. Smith, 221. Bind. Præcis af den engelske oversættelse
af 178 S. VIII.

„Der var et Menneske, som i sit tolvte Aar opdagede Geometrien, i sit sextende Aar skrev den berømte Afhandling om Reglesnitens, som man har sette siden Oldtiden; nitten Aar gammel sindrig fremstillede i en Maskine en Videnskab, som kun er færdig for den abstraherende Tankning, i sit tre og tyvende Aar ved Eftervisning af Lufttrykets Virkninger kuldkastede en stor Vildfarelse i den gamle Fysik, — som i denne Alder, da andre knapt har begyndt at leve, efter at have næet frem til den menneskelige Videnskabs højeste Maal, på en Gang erkendte dens Værdiløshed og henvendte alle sine Tanker på Religionen, — som fra dette Tidspunkt af indtil sin Død i en Alder af ni og tredive Aar bestandig svag, bestandig lidende aknede Bossus og Racines Sprøg og opstillede fuldkomne Mönstre bhadte på det Ironi og på streng Bevisførelse, som endelig midt i sine Lidelser løste et af de højeste geometriske Problemer og ligesom tilfældigt hækastede Tanker på Papiret, som man tør kalde ligesaa guddommeligt inspirerede som menneskelige. Dette forbansende Geni hedte Blaise Pascal.“

Med disse Ord af Chateaubriand begynder denne Bog. — Den fader i fem Hovedafsnit. 1) Pascals Liv indtil hans „anden Omvendelse“. Hans „første Omvendelse“ dateres fra 1646. Senere synes der at være indtrædt en Stilstand i hans aandelige Udvikling. Imidlertid døde Faderen, og Pascals elskede Søster, Jacqueline, blev Noane i Klosteret Port royal. — I Aaret 1654 kjørte P. med nogle Venner i en med 4 eller 6 Heste forapå: Vogn over Broen ved Neuilly. Den var uden Rækverk, de forreste Heste blev sky og løb ud, og Vognen truede med at styrtre i Afgrunden. Denne Begivenhed gjorde et rystende Indtryk på P. „Den forvirrede hans Hjerne, saa at han fra den Tid var sindsvirret“, siger Voltaire. („Denne Forklaringsmaade har kun een liden Vanskelighed, nemlig at denne i 1654 forvirrede Hjerne i Aaret 1656 skrev Provincialbrevene og i Aaret 1658 løste Problemets om Cykloid“). Begivenheden var Aarsagen til Pascals „anden Omvendelse“, siger andre. Forf. antager med Reuchlin, at denne anden Omvendelse snarere er skeet ved Paavirkning af Søsteren Jacqueline. Fra nu af levede P. alene for Himlen. Han trak sig tilbage til en Celle i Nærheden af Port royal, som imidlertid var forladt af Nonnerne på Grund af dets usunde Beliggenhed og hengav sig til én streg Askese. 2) Provincialbrevene. — Dr. Arnould, en af Pascals jansenistiske Venner, som også havde trukket sig tilbage til Port royal, havde skrevet en Bog, i hvilken han drog sterkt tilfælts mod Jesuiterne. Bogen blev erklæret for kjættersk, og Forfatteren truet med at udstødes af Sorbonnen, dersom han ikke inden en vis Frist tilbagekaldte. Dette var Anledningen til Udgivelsen af Pascals berømte „Provincialbreve“.

der har givet jesuitismen et saa mægtigt Slag, at den aldrig rigtig er kommen sig efter det. Flere af Brevene meddeles i Oversættelse og Udtog; de afslører med fuldkommen Klarhed hele det jesuítiske Væsens Ynklighed og Afskyelighed. — 3) Sidste Lidelsesdage og Forløsning. Dette Afsnit begynder med Fortællingen om, hvorledes P.s tunurige Niese, Margrethe Perier, paa en vidunderlig Maade blev helbredet for en Taarefistel ved Synet af en kostbar Reliqvie, en Torn af Kristi Krone. Forf. holder sig fra at udtale nogen Dom om Faktum. Begivenheden synes imidlertid saa vel konstateret, som det kan forlanges. Den er bevidnet af Parises berømteste Læger og Chirurger paa den Tid (Reuchlin, *Pascal's Leben und der Geist seiner Schriften* p. 174). En Undersøgelse blev foranstaltet af Dronningen og Erkebiskopen, og Lægernes Erklæring gik bestemt ud paa, at her forelaa et Under. De Saey tager ikke i Betænkning at kalde dette Under det bedst bevidnede i desidste 500 Aar. (Reuchlin p. s. St.). Den katolske Gejstigheds Indblanding i Sagen kan ikke vække Betenklighed, naar det erindres, at Underet for det klerikale Parti, navnlig dets jesuítiske Fraktion, kom helt ubeklagt, da det netop dengang laa i Strid med Mændene fra Port royal. — Reliquiens Egthed kan vel sagtens betvivles. Men derfor behøver det ikke at betvivles, at Barnet er bleven vidunderligt helbredet ved sin Tro.

Forf. mener, at denne Begivenhed, som gjorde et levende Indtryk paa Pascal, har givet Stødet til, at han for Alvor begyndte at tænke paa at skrive en Apologi mod Datidens Kristusfornegltere. Hans Søster, Madm. Perier, siger: „Ce fut cette occasion qui fit paraître cet extrême désir qu'il avait de travailler à refuter les principaux et les plus faux raisonnements des athées.“ (Vie de Pascal, Astié I p. 66). Forf. tror derfor, at kunne kalde pensées „en Frugt af le miracle de la sainte epine“ (p. 92). Det er muligt, at Anledningen til, at P. begyndte at arbejde paa sin Apologi, har været denne Begivenhed. Men dersom Forfs Mening skulde være den, at det nu gik op for Pascal, at det ydre, fysiske Under er Hovedvaabnet mod Vantroen, da maa det siges, at en saadan Antagelse ikke nødvendiggjøres ved de ovenansorte Ord af hans Søster og heller ikke bestyrkes ved pensées selv; det historiske Undrér indtager her ingen saadan central Stilling. — Afsnittet indeholder forøvrigt Uddrag af Madm. Periers Biografi over P., Jansenisternes og Port royals sidste Kamp med Jesuiterne før P.s Død, Nonnekongregations Opløsning, Pascals sidste Sygdom og Død.

Det rige Materiale er nyttet med Ombu og Smag. Man kunde kanskje sige, at her er formegen Beundring af Pascals Geni i Sammenligning med, hvad der indrømmes hans sædelige Storhed. P.s personlige Fromhed var visselig ikke uden asketisk Sværmeri. Men det er altid velgjørende og opløftende at se en Mand gjøre saaledes Alvor af sin Overbevisning, som P. har gjort. Han var stor som Faa i Selvherskelse og Selvsfornegtelse. Dette er gjennemgribende Træk i hans Personlighed som Kristen. — 4) Pascals efterladte „Tanker“. Dette Afsnit indeholder i Oversættelse et Uddrag af Pensées tilligemed en Del

ledende og kritiske Bemærkninger. Forf. har følt og udtalt Vanskelligheden ved at bestemme, hvad der i Pensées menes med Udtrykket Hjerte. Dette Udtryk bruges ikke overalt i samme Betydning. Ved at sammenligne vedkommende Steder kommer Forf. til det Resultat, at Udtrykkets Grundbetydning hos P. er „Personlighedens Centrum eller Sædet for al umiddelbar Erkjendelse, jordisk og himmelsk“ (p. 136). Pasfaldende er det, at Forf. slet ikke indleder sig på Spørgsmålet om P.s Forhold til Prædestinationismen. Et Sted (p. 146) synes han uden videre at gaa ud fra den Forudsætning, at P. var en Tilhængere af Læren om det ubetingede Naadevalg¹⁾. — Endnu mere savner man en Paavisning af den ledende Grundtanke i disse apologetiske Fragmente. — 5) Til Pascals Karakteristik. Vinet har karakteriseret P.s Aand som en lykkelig Forening af „esprit de géometrie“ og „esprit de finesse“²⁾. Forf. gjør denne Dom til sin. — Om Pensées Betydning for Nutidens Apologetik siger han: „Da Angrebene paa Kristendommen nu omstunder mest udgaar fra den kritisk historiske Skole, men de historiske Spørgsmål ikke bliver og heller ikke kunde blive behandlede af Pascal, er hans Verk for saa vidt utilstrækkeligt for den moderne Apologetiks Standpunkt. Men saaledes forholder det sig ikke i Henseende til den psychologiske Methode til Kristendommens Forsvar. Her er P. blevet Fører, Forkjæper, Banebryder. — Naar vi hører ham betegne Hjertet eller Følelsen som Religionens Sæde, naar han taler om Forholdet mellem Tro og Viden, naar han peger paa Utilstrækkeligheden i den naturlige Religion og dens Beviser for Guds Tilværelse, og fremstiller Kristus som det egentlige og eneste Gudsbevis, saa taler han ganske som en Profet fra den nyere Apologetik. Kommer hertil det praktisk Ethiske ved hans Methode, hvorledes han opskræmmer de Ligegyldige og opfordrer til Forskning i den kristelige Sandhed, saa vil ingen over hans Verk hengaaende Aarhundreder bryde disse Ords Magt, lige saa lidt som en sénere Tid vil forglemme de aandfulde, urkraftige, vittige, sentensiøse Sætninger, hvorpaa denne levende Del af hans paabegyndte Verk er saa overordentlig rig.“

¹⁾ Jeg tillader mig til Belysning heraf at henvisse til, hvad jeg har udført om Pascals Forhold til Prædestinationismen i Theol. Tidskr. N. R. J. p. 323 ff.

²⁾ Om Udtrykket „esprit de finesse“, se Theol. Tidskr. N. R. I p. 14, 15. Not.

K. Krogh Tonning.

videnskabens bestreben; men også i vildeste økserne og i voldsomme storme er det ikke udelukket, at der findes en dyb og vigtig mening i det, hvilket vi ved hjælp af vores egen opfattelse kan få ud af det. Det er dog ikke altid tilfældet, at der findes en dyb og vigtig mening i det, hvilket vi ved hjælp af vores egen opfattelse kan få ud af det. Det er dog ikke altid tilfældet, at der findes en dyb og vigtig mening i det, hvilket vi ved hjælp af vores egen opfattelse kan få ud af det.

Exegetiske Studier.

Det er dog ikke altid tilfældet, at der findes en dyb og vigtig mening i det, hvilket vi ved hjælp af vores egen opfattelse kan få ud af det. Det er dog ikke altid tilfældet, at der findes en dyb og vigtig mening i det, hvilket vi ved hjælp af vores egen opfattelse kan få ud af det. Det er dog ikke altid tilfældet, at der findes en dyb og vigtig mening i det, hvilket vi ved hjælp af vores egen opfattelse kan få ud af det.

F. V. BUGGE.

L.

1 Tim. 3, 16.

Allerede et flygtigt Blik paa den i sine Grundtræk let kjendelige Struktur af 1ste Timotheusbrev viser, at der med 3, 14 begynder et nyt Afsnit af Brevet. Efterat nemlig Forfatteren i Cap. 2 har givet Timotheus en Række Forskrifter om, hvorledes der skal forholdes ved Menighedens gudstjenstlige Forsamlinger, og i Cap. 3, 1—13 ligeledes meddelt ham Anvisninger til, hvilke Kvalifikationer der skal kræves hos de Personer, hvem kirkelige Funktioner skal anbetroes (Presbytere, Diakoner og Diakonisser), fortsætter han i V. 14 og 15 a: „Dette skriver jeg Dig til, endskjent jeg haaber ret snart at komme til Dig, men dersom jeg nøler dermed, forat Du da skal vide, hvorledes det bør sig at omgaaes i Guds Hus, der jo er den levende Guds Menighed.“ Den rent objektive Fremstilling gjennembrydes her af en personlig Henvendelse til Timotheus, saadan som den ikke har fundet Sted i Brevet siden dets Indgang Cap. 1, 3—20. I denne personlige Henvendelse udtaler Forfatteren sig om, hvad der er hans Hensigt med at meddele Timotheus de i det Foregaaende (Cap. 2, 1—3, 13) indeholdte Forskrifter (*ταύτα*). Det er vistnok hans Haab,

ret snart at indtræffe personlig i Efesus; imidlertid tænker han sig dog ogsaa Muligheden af, at det kan drage ud med hans Ankomst, og for dette Tilfælde meddeler han da Timotheus skriftlig de i det Foregaaende givne Instruxer, som han ellers haaber, ret snart at kunne give ham mundtlig. Hvad han i de to foregaaende Capitler har skrevet til ham, tilsigter at vise ham, hvorledes han for sit Vedkommende har at forholde sig i den særegne Stilling, der er ham betroet i Guds Hus, nemlig som Tilsynsmand og Leder. Ansvaret af denne Stilling og Vigtigheden af et ret Forhold i den fremhæve de følgende Ord: „der jo ($\tau\pi\tau\tau$ — quippe quæ) er den levende Guds Menighed.“ Disse Ord betegne nemlig Væsensforskjellen mellem „Guds Hus“ og den omgivende Verden, ud af hvilken de, som udgjøre dette Hus, ere kaldte ($\epsilon\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ af $\epsilon\kappa\lambda\eta\sigma\iota\tau$); det er et Samfund, der er sondret ud af Verdens massa profana og viet Gud; der vil derfor en hellig Omhyggejlighed til hos dem, der i det skal have sin Gjerning som Tilsynsmænd. Og denne Tanke paa Stillingens Betydning og Ansvar, der saaledes er antydet allerede i Guds Hus's Betegnelse som en $\epsilon\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$, skærpes endmere derved, at den Gud, hvem denne Menighed tilhører, nævnes „den levende Gud“. Thi dette Navn vil ikke blot betegne Ham som den sande Gud, men som den Gud, der, just fordi Han er den sande, er i Besiddelse af det absolute Livs fulde Energi og Kraft. Som den „levende“ Gud er han baade istand til at paase, at der i Hans Hus vandres efter Hans Villie, og dygtig til strafende at hjemsege dem, der i sin Gjerning i Hans Hus indtage et andet Forhold. Man ser saaledes, hvor særdeles skikket denne Tilfejelse $\tau\pi\tau\tau$ $\epsilon\sigma\tau\tau$ $\epsilon\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ $\theta\epsilon\sigma\tau\tau$ $\gamma\alpha\sigma\tau\tau\tau$ er til ret levende at stille Timothens hans Stillings Betydning for Øje og ret indtrængende at lægge ham paa. Sinde dens Ansvar. Alt hvad der er ham nødvendigt at komme ihu til en rigtig Betragtning af den ham betroede Gjerning og til en

fuld Vurdering af dens Krav paa samvittighedsfuld Troskab, ligger i denne Mindelse om, at det „Hus“, hvori han er sat som „Husholder“, intet Mindre er end „den levende Guds Menighed.“

Skulde det for Forfatteren, naar han saaledes vilde stille Timotheus paa det rette Standpunkt for Betragtningen af hans Kaldsgjerning og vise ham denne i det rette Lys, endnu være nødvendigt at tilfeje flere Ord om „Guds Hus's“ Hejhed og Hellighed? Jo fuldere og rigere den Tanke er, der er lagt i hint ene Prædikat „den levende Guds Menighed“, og jo mere egnet denne Betegnelse maa erkjendes at være til at fremkalde al forneden Bevisthed om Ansvar og Regnskab, desto urimeligere vil det paa Forhaand synes, at de nu følgende Ord στῦλος καὶ ἐδραίωμα τῆς ἀληθείας skulde ville bringe endnu et nyt Prædikat til hint „Guds Hus“, som allerede er blevet saa pregnant og for Stedets Pragmatisme fuldkommen tilstrækkeligt charakteriseret. Til Opnaaelsen af det Øjemed, som Forf. umiskjendelig har med overhovedet at tilfeje Noget til nærmere Betegnelse af det *oikos Θεοῦ*, hvori Timotheus har sin Gjerning, er alt Fornedent sagt, naar han minder ham om, at det er „den levende Guds Menighed“; en yderligere Tilfejelse i samme Hensigt var aldeles overflødig og erkesløs. Thi hvad Mere skulde der vel kunne siges, som skulde kunne forhøje Ansvarrets Vægt og stærkere betegne Regnskabet som uundgaaeligt sikkert? Hvilket Prædikat skulde efter hint første kunne tillægges Guds Hus, som i denne Sammenhæng skulde kunne sige noget Mere end dette? Man plejer at sige, at der i den Hellige Skrift intet Overflødig findes; men vilde ikke en yderligere Tilfejelse af Prædikater til „Guds Hus“ efter hint betydningsfulde første paa dette Sted maatte erkjendes som et eklatant Brud paa hin Skriftdordets Ejendommelighed?

Synes det saaledes allerede paa Forhaand lidet rimeligt, at Ordene στῦλος καὶ ἐδραίωμα τῆς ἀληθείας ville bringe

noget nyt Prædikat for *οἶκος Θεοῦ*, da voxer Urimeligheden af denne Forbindelse endmere ved Betragtningen af disse Ord selv. Vi ville udsætte den nojere Analyse af disse Udtryk *στῦλος καὶ ἐδραῖμα* til senerehen i denne Afhandling, og her kan fremhæves, at Ordene, henvorte til Menigheden eller Kirken, under enhver Omstændighed vilde bestegne denne som Sandheden's Besidder. Men der tiltrænges neppe nogen længere Deduktion for at påvisse, at denne Betegnelse af Kirken just i denne Sammenhæng kommer yderst paafaldende. Forfatteren udtaler sig som vi har seet, om sin Hensigt med at meddele Timotheus de i Cap. 2, 1—3, 13 givne Instrukser. Disse sigte samtlige til at tilvejebringe og epretholde den rette Orden i Menigheden; de dreje sig uden Undtagelse om ydre kirkelige Anordninger. Hermed stemmer det fortræffelig, naar Menigheden betegnes som „Guds Hus“; et stort Hus (cfr. 2 Tim. 2, 20) er med sin Mangfoldighed af forskjellige, i hinanden indgribende og hinanden udfyldende Virksomhedssærer det allermest træffende Billede for Kirken, naar det gjølder at udheve Nødvendigheden af, at stræng Orden raader i denne. Derimod kan det ikke nægtes, at et Prædikat, som tillagde Kirken Egenskaben af Sandheden's Besidder, netop i denne Sammenhæng og just ved Siden af hint andet saa aldeles passende „Guds Hus“ vilde være besynderligt, — endog ganske bortseet fra, at naar *στῦλος καὶ ἐδραῖμα τῆς ἀληθείας* skulde henføres til Menigheden, denne da i samme Aandedræt vilde være betegnet ved to aldeles forskjellige Metaforer (som et „Hus“ og som en „Sejle eller Pille“). Det lader sig neppe nægte, at Begrebet *ἀληθεία* paa vort Sted snarere synes at pege fremad end tilbage — langt bedre at stemme med den Tankendvikling, som møder os i Cap. 4, hvor vi strax i de første Verser os omgivne af Begreber, som ligge ganske i Linje med Begrebet „Sandhed“, end med det Foregaaende, hvor Menigheden har faaet sin med Tankesammenhængen allermest passende

og for Stedets Tendents aldeles tilstrækkelige Betegnelse i Prædikaterne *στῦλος θεοῦ* og *ἐκκλησία θεοῦ σωτῆρος*, hvilke hvert Ord er valgt med denne Tendents for Øje.

Men er allerede denne Omtale af Kirkens Forhold til „Sandheden“ lidet passende i Stedets Sammenhæng, saa viser det derpaa følgende Vers 16 sig ved denne Opfattelse af Ordenes *στῦλος κτλ.* endmindre forklarligt. Thi om man end kunde tænke sig, at Kirkens Besiddelse af Sandheden kunde være omtalt som indeholdende et Moment, der endmere maatte opfordre Timotheus til samvittighedsfuld Troskab i Jagtagelsen af den i Cap. 2, 1—3, 13 meddelte Forskrifter, saa kan det dog, aldenstund disse kun angaa ydre kirkelige Anordninger og endnu slet ikke handle om Kirkens Tro og Lære, ikke negetes, at dette Moment i afdeld kun kan indtage en underordnet Plads i Stedets Pragmatisme; ganske anderledes vigtig er for denne den Mindelse om Nødvendigheden af Orden, som ligger i Navnet „Guds Hus“, og den manende Henvisning til Ansvarlighed og det forestaaende Regnskab, som indeholdes i Betegnelsen „den levende Guds Menighed“. Saameget mere overraskende maa det da blive, naar nu V. 16, der er knyttet til Ordenes *στῦλος κτλ.* ved et *καὶ*, ikke blot fortsætter og nærmere udvikler just denne Omtale af „Sandheden“, men endog explicerer denne paa den indholdsrigeste Maade, ja lægger en hel Verden af Tanker ind i den. Hvortil — maa man spørge — denne overordentlig rige og fyldige Udvikling af et Moment, der efter Stedets Sammenhæng dog under enhver Omstændighed kun kan være et underordnet? Hvad V. 16 bringer, er, hvordan end dets Enkeltheder forklares, en summarisk Angivelse af den christelige Tros Hovedindhold, Troen nemlig paa den historiske Christus, og hvad findes der vel i Afsnittet 2, 1—3, 13, som kan forklare og retfærdiggjøre Udhævelsen heraf og det i en saadan individualiserende Fylde? Har der da i hint Afsnit

været Tale om Fornægtelse af Troen overhovedet og specielt af denne Christustro? Ingenlunde; de der meddelte Forskrifter angaa slet ikke Troen; de ere af en ganske anden Charakter. Vender man derimod Blikket hen paa det Felgende, Cap. 4, 1 fig., da vil man atter finde en Correspondent, der med Styrke taler for, at V. 16, ganske som vi ovenfor fandt Tilfældet at være med V. 15 b, peger dighen, altsaa ikke har sin Relation tilbage, men fremad; thi om „Frafald fra Troen“ tales der ipsissimum verbis i 4, 1. *τινὶ μὲν θείῳ τούτῳ*

Det synes os saaledes unægteligt, at Ordene *στῦλος καὶ ἔδραιωμα τῆς ἀληθείας*, saavel naar de betragtes i og for sig som endnu mere naar man ser hen til det med dem meget engt forbundne V. 16, ved at henføres til det Foregaaende, som yderligere Prædikater for *οἶκος Θεοῦ*, ikke blot vilde meddele Tale en hej Grad af Uforholdsmæssighed, idet hint *ἀναστρέψεσθαι* derved fik en aldeles abundant og urimelig tanketing Begrundelse, men tillige maatte erkjendes forat være aldeles usikkede til at begrunde den i dette Verbum indeholdta Formaning, fordi Forf. ved det endnu slet ikke har for Øje Timotheus's Forhold eligeoverfor en Fornægtelse af den i Kirken raadende Tro. Derimod synes allerede en forelebig Betragtning af det Felgende, Cap. 4, 1 fig., med megen Styrke at tale for, at V. 15 b og 16 refereres dighen, hvorved da Tanken i V. 15 a var afsluttet ved Betegnelse af det „Guds Hus“, hvori Timotheus skal indtage en Husbestyrers Stilling, som „den levende Guds Menighed“, og det nye Afsnit allerede begyndte med Ordene *στῦλος κτλ.*, der da ikke blevé efterhængte Prædikater for *οἶκος Θεοῦ*, men foranstillede Prædikater for *τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον* i V. 16.

Aldeles afgjærende synes endelig følgende Overvejelse os at tale for Rigtigheden af den her foreslaade Forbindelse. Lader Kirken sig efter Guds Ords Analogi virkelig betegnes som *στῦλος καὶ ἔδραιωμα τῆς ἀληθείας?* Vi

maa alvorlig betvivle dette. Det er nemlig slet ikke adekvat, naar man mener at kunne omskrive Meningen af disse Ord saaledes: „Kirken er Sandhedens Indehaver og Bærer“, — hvilket rigtignok vilde være en Tanke, mod hvis Rigtighed der ikke lod sig Noget indvendig; thi hvo vil negte, at Sandheden er Kirken betroet, at Kirken virkelig besidder Sandheden? I Guds Ord, saaledes som det for Kirken efter Apostlernes Bortgang existerer i den hellige Skrift, har Kirken modtaget en fuld Aabenbarelse af Sandheden; Kirkens bekjendende, symboldannende Virksomhed er just et Udtryk for denne dens Bevisthed om at den har Sandheden, for dens Selvbevisthed. Men disse Ord *στῦλος καὶ ἑδραῖς τῆς ἀληθείας* 1udsige noget langt Mere end dette. Thi *στῦλος* betyder en Sejle, Pille, paa hvilket Noget saaledes hviler, at det uden dette Underlag vilde falde og tilintetgjeres; dette Ord betegner ikke „Bærer“ i Betydning af „Indehaver“, men kun „Bærer“ i egentlig Forstand, d. v. s. Opretholder, Noget der hindrer noget Andet fra at falde og tilintetgjeres. Netop denne Betydning af Ordet ligger ogsaa til Grund for dets Anvendelse paa de to andre Steder i N. Test., hvor det findes brugt billedlig, nemlig Gal. 2, 9, og Apok. 3, 12; man forsøge dog her at omskrive det med „Indehaver“, og man vil se, hvor fuldstændig dets Mening forfejles. Derfor er det, der nævnes *στῦλος τῆς ἀληθείας*, alle rede ved selve Udtrykket *στῦλος* betegnet som Noget, der ikke blot er „Indehaver“ af Sandheden, men paa hvilket Sandhedens egen Existents beror, saaet den, naar dette tages bort, ikke længere er Sandhed. Og væsentlig det Samme betegner *ἑδραῖς*, o: „Stette“, fulcrum, d. e. det, som hindrer Noget fra at falde, saaledes at det maatte falde, hvis Støtten toges væk. *Στῦλος* og *ἑδραῖς* have saaledes væsentlig ens Betydning, kun at i det sidste (af *ἑδραῖς*, firmus) dette Moment at det „stetter og bærer“ er endnu

sterkere fremtrædende, saaet disse to Ord tilsammen omrent er — „*Στέττε, og det en sterk, undværlig Stette*“.

At Forf. ikke er blevet staaende ved det blotte στῦλος, men har tillojet καὶ ἔδρασμα, kan kun have sin Grund i, at han ret eftertrykkeligt har villet fremhæve, i hvor høj Grad det, som han tenker paa, bærer og opretholder Sandheden, er „Sandhedens Stette“. Men kan nu Kirken betegnes saaledes? Kan der om den siges, at den „bærer og opretholder Sandheden“ saaledes, at Sandheden uden den maatte falde og gaa til Grunde som Sandhed? Vi tro nej. Hvad mener der nemlig her ved „Sandheden“? Det viser Modsatningen til det fig. πνεύματα πλάνα, φευδολόγοι og διδα-
σκαλται δαιμονίων (4, 1. 2); det viser endvidere πίστις i 4, 1, ἀλήθεια 4, 3 og ἡ παλή διδασκαλία 4, 6: det er den af Gud aabenbarede Sandhed, o: hans Fremstilling af den i Christo virkede Frelse med hvad dertil hører som dens Forudsætninger og Consekventeer, — altsaa væsentlig det Samme som Indholdet af Guds Ord eller Evangeliet. Men kan Kirken siges at „bære“ dette, at „stette og opretholde“ det, saaet det ikke falder og gaa til Grunde, ophører at eksistere? Sikkerig ikke! Det er ikke Kirken, der „bærer“ den aabenbarede Sandhed, men tvertimod den aabenbarede Sandhed, der bærer og opretholder Kirken, som jo ogsaa Paulus udtrykkelig lærer i Eph. 2, 20, hvor det af Apostlerne og Profeterne forkynnte Ord er angivet som den Grundvold, paa hvilken Guds Menighed er bygget. „Sandheden“ var Sandhed og existerede fremdeles som saadan, om end ikke et eneste Menneske havde troet paa den og der altsaa slet ikke kunde være Tale om nogen Kirke; men i samme Øjeblik som den aabenbarede Sandhed tænkes borte, styrter Kirken i Grus og ophører at eksistere. Thi Kirken er Samfundet af de Troende, men uden aabenbaret Sandhed ingen

Tro, thi „hvorledes skal Nogen tro paa den, om hvem han ikke har hørt“ (Rom. 10, 14)?

Men ligesaa upassende, som Ordene *στῦλος κτλ.* saaledes ere som Prædikater for Kirken, ligesaa passende ere de som Prædikater for det flg. *τὸ τῆς εὐσεβίας μυστήριον*, hvis Indhold nærmere angives i Ordene *ὅς ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ κτλ.* i V. 16. Thi denne „Gudfrygtighedens Hemmelighed“ er efter denne af Forf. selv givne Forklaring Troen paa den historiske Christus. Og herom kan hine Prædikater *στῦλος κτλ.* med fuldeste Sandhed udsiges. Thi Meningen bliver da den, at tages Troen paa den historiske Christus bort, da er eo ipso „Sandheden“ tilintetgjort, da har man omstyret og ødelagt den guddommelige, aabenbarede Sandhed, hvis væsentlige Indhold og Alt sammenholdende Enhedspunkt just den historiske Christus og Troen paa ham er. Dette er da den samme Tanke, som med et andet billigt Udtryk er udtalt paa hint nysanferte Sted Eph. 2, 20, hvor Jesus Christus betegnes som Hovedhjørnestenen i den af Apostlerne og Profeterne i deres Ord lagte Grundvold for Kirken. Christus „bærer“ i sin Person og Gjerning det hele Evangelium; tages han ud deraf, da er Evangeliet berovet just det, som gør det til et Evangelium, som constituerer dets egentligste Væsen; da er det ikke længere „Sandhed“. Med Troen paa den historiske Christus staar og falder den hele Christendom; den er ret egentlig *στῦλος καὶ ἐδραῖομα τῆς ἀληθείας*.

De Indvendinger, som ere gjorte mod denne Forbindelse af de her omhandlede Ord, ere væsentlig af formel Art. Man har gjort gjældende, at „den nye Tanke derved vilde indtræde paa en ganske abrupt, uformidlet Maade“ (saal. Huther i sin Commentar), idet man har fundet det paafaldende, at det nye Afsnit uden nogen Overgangspartikel eller desl. skulde begynde ved hint *στῦλος καὶ ἐδραῖομα τῆς ἀληθείας*.

Dels har man ogsaa (saaledes, efter Schleiermacher, Wiesinger og i det Væsentlige ogsaa de Wette) indvendt, at „med to substantiviske Prædikater, som στῦλος og ἔδραι-ωμα, den tredie blot adjektiviske Bestemmelse ὡμολογουμένης μέγα ikke vel lader sig stille i en og samme Række, men at dog Enhver heller vilde sige: al Sandheds Stette er denne anerkjendt store Gudfrygtighedens Hemmelighed.“ Disse Indvendinger synes os dog at være af særdeles lidet Vægt ved Siden af de af os anførte Grunde for denne Forbindelse. Hvad nemlig den „abrupte, uformidlede Begyndelse“ angaar, da biver den paa dette Sted ingenlunde mere paafaldende end paa mangfoldige andre Steder i de paulinske Breve, særlig i Corinthierbrevene (cfr. 1 Cor. 6, 1: 12, 9, 1 og fl. Steder); i vort Brev som overhovedet i Pastoralbrevene lader den sig i Overensstemmelse med deres mindre omhyggelige Disponering, lettelig paavise Sidestykker, cfr. f. Ex. 1 Tim. 3, 11, 5, II. 3, 6, I. 17 o. fl. St. Noget større Betydning synes Schleiermachers stilistiske Betænkelighed at have. Imidlertid svinder ogsaa den, naar man opfatter καὶ i Begyndelsen af VI. 16 ikke som det simple copulative „og“, hvorved det adjektiviske Prædikat μέγα koordineres de substantiviske στῦλος og ἔδραι-ωμα, men i Betydningen „et quidem“, saaledes at det indfører en nærmere Bestemmelse ved det sidste af disse to Prædikater: „Sandhedens Seile og Stette og det en anerkjendt stor (neml. Stette) er Gudfrygtighedens Hemmelighed“; altsaa καὶ brugt paa samme Maade, som f. Ex. Job. 1, 16. 1 Cor. 2, 2¹⁴). Vi formene, at de ovenfor anførte, fra Stedets Pragmatisme og Tankeindhold hentede Grunde veje ganske anderledes tungt end disse rent formelle, som desuden ikke kunne erkjendes at holde Stik.

Lægge vi nu den her forsvarede Opfattelse til Grund, ~~hvorfor ikke ledet ud fra et sammensætningssprog~~ O negor sehr sigalz vnu
281¹⁴) Saal. ogsaa Wieseler i Herzogs Enzykl. Bd. XXI. p. 295, Not.

vil det ogsaa vise sig, hvor fortræffelig Sammenhængen bliver mellem 3, 15 b og 16 paa den ene Side, Cap. 4, 1 fig. paa den anden. Efterat nemlig Forf. i 3, 14 og 15 a har udtaalt sig om sin Hensigt med at meddele Timotheus de i 2, 1—3, 13 givne Instrukser og indskærpet ham hans Stillings Betydning og Ansvar, gaar han med 3, 15 b over til den anden store Hoveddel af Brevet, hvori han giver Timotheus Anvisning angaaende hans pastorale Forhold i Menigheden. Her udvikler han da først i 3, 15 b — 4, 11, hvorledes Timotheus ligeoverfor det i Fremtiden forestaaende Frafald fra Troen, hvis Spirer og Begyndelser han allerede erkjender som forhaandenværende i Menigheden, skal forholde sig i Lære og Liv. Den aabenbarede Sandheds faste Støtte og som saadan af anerkjendt Storhed er „Gudfrygtighedens Hemmelighed“, Troen paa den i Kjed aabenbarede, i Aand retfærdiggjorte Guds Søn; alligevel (δέ 4, 1) forudsiger den profetiske Aand med klare Ord, at der i Fremtiden vil finde Sted et Frafald fra Troen paa denne faste Sandhedsgrund, idet Nogle ville lade sig forføre ved dæmonisk Indflydelse formidlet ved det Skin af Aandelighed, hvormed Lægnærerne forstaa at omgive sig, rigtignok i skjærende Contrast med deres virkelige Væsen, hvorfor de ogsaa stempler som „Hyklere“ og betegnes som liggende under sin egen Samvittigheds Dom (4, 2). Denne neje Sammenhæng mellem 2, 1 fig. og 3, 15 b, 16 forklarer nu ogsaa, hvorfor hin „Sandhedens Støtte“ i 3, 16 er betegnet som „Gudfrygtighedens Hemmelighed.“ Den er nemlig just en Sandhed, som kun de Gudfrygtige kunne erkjende og besidde (*τῆς εὐσεβείας* er Gen. posses.), medens den for alle Andre er og bliver en Hemmelighed; den unddrager sig Erkjendelsen hos enhver anden end den, der i Guds frygt, Årefrygt og Lydighed mod Gud,aabner Hjertet for den. Men fordi denne Sandhed saaledes kun oplader sig for dem, der i Guds frygt oplade sig for den, derfor er den utsat for at op-

gives og fornægtet, saat Frafaldet fra den, trods dens „Storhed“, dog bliver begribeligt. Thi disse τίτες, hvis Frafald fra den 4, 1 forudsiger, ere just Saadanne, der ikke kjenede „Guds frygt“; de ere jo „Hyktere“, „brændemærkede i sin egen Samvittighed“; ja „Guds frygten“ betegnes i 4, 7. og 8 udtrykkelig som det Modsatte af deres Forhold og „Øvelse“. Hvor kan det da forundre, at hin Sandhed, hvis „Storhed“ er anerkjendt af dem, der overhovedet erkjende den, d. i. de Gudfrygige, af disse fornægtet? Dette er jo meget mere kun en simpel Consekvents af dens Væsen som „Gudfrygtighedens Hemmelighed“. I denne Betegnelse af hin Sandhed ligger der saaledes et apologetisk Moment; den skal forklare det ellers paafaldende Fænomen, at en Sandhed af denne Betydning og Storhed overhovedet kan være udsat for at fornægtet og forkastes. — Vi se, hvor fuldkommen dette Udtryk τὸ τῆς ἐνσέβεται μυστήριον slutter sig til Tankesammenhængen, saaledes som den stiller sig ved vor Opfattelse af Forholdet mellem 3, 15 b. 16 og 4, 1 fig.; vi maa betvivle, at disse Ord vinde en saadan Prægnans, naar man forbinder 3, 15 b. og 16 med det Foregaaende, som bringende Begrundelsen for Opfordringen i V. 16a til Timotheus om det rette ἀναστρέφεσθαι i Guds Hus.

Imidlertid synes just her en Vanskelighed at stille sig hindrende i Vejen for den netop fremstillede Opfattelse af Bindelsen mellem 4, 1 fig. og det Foregaaende. Der synes at være en Incongruens mellem Indledningen (i 3, 15 b. og 16) og den herved indledede Skildring af Frafaldet selv (i 4, 1 fig.). Hin lader, med sit rent christologiske Indhold, vente en christologisk eller iafald soteriologisk Vildfarelse, men hvad der i 4, 1—3 forudsiges, er en ethisk Forvildelse. Hvad Sammenhæng synes der at være mellem den vægtige Fremstilling af Christi Person i 3, 16 og Forbudet mod Ægteskab og Nydelsen af visse Arter Spise i 4, 3?

Vil

'det derfor ikke alligevel være raadeligst at lade det nye Afsnit begynde med 4, 1?

Der kan naturligvis ikke her være Stedet til at indgaa paa nogen Undersøgelse af det i 4, 1—3 skildrede Frafalds egentlige Natur og Væsen. Men endog uden en saadan og selv ved en foreløbig Betragtning er det klart, at dets egentlige Kjérne er en falsk Aandeligheds skjæve Betragtning af den legemlige Natur og en deraf fremgaende falsk Askese. Nu er det imidlertid en Kjendsgjerning, der er bevidnet af den kirkehistoriske Erfaring ikke mindre end af den hellige Skrifts Vidnesbyrd, at en saadan Retning aldrig staar isoleret men altid har Vildfarelser paa det soteriologiske og christologiske Felt til Ledsagere. Thi denne falske Askese hviler i sin sidste Grund paa Mangel af Syn for Forlesningen i Christo som en engang for alle fuldbragt Kjendsgjerning; man mener, at man ved hans Gjerning endnu ikke er helt og fuldt friet ud af Synden, og vil defor supplere den i ham stiftede Forlesning — forsaavidt man ikke endog aldeles nægter den — derved, at man ved Askese søger at frigjøre sig fra Synden, som man væsentlig finder i den materielle Natur. Men kan man saaledes ikke vurdere Christi Gjerning, vil man heller ikke kunne have den rette Betragtning af hans Person; disse to Ting hænge uadskillelig sammen. Derfor vil man hos Sekter, der drive paa en Askese som den her omhandlede, altid finde falsk Lære angaaende Christi Person, — en Sammenhæng, der f. Ex. ogsaa viser sig hos de colossiske Vranglærere, idet Paulus i Colossenserbrevet paa engang kjæmper mod falsk Askese (2, 20 fig.) og mod falsk Lære om Christus (1, 15—23). Vi ter saaledes med Tryghed forudsætte, at ogsaa de paa vort Sted (4, 1 fig.) omhandlede φειδολόγοι maa tankes førende falsk Lære om Christus, hans Person og hans Gjerning. Just derfor er det da, at Fort stiller op mod dem det rette „Gudfrygtighedens Mysterium“ med

et christologisk Indhold i 3, 16, og at han i 4, 1 betegner det ved dem virkede Frafald som et Frafald fra Troen. Imidlertid lader han det her, anderledes end i Colossenserbrevet, blive med saaledes at pege paa deres christologiske Vrangleere; han indgaar ikke her paa nogen direkte Polemik mod denne. Grunden hertil er simpelthen den, at Tendenten med dette Brev overhovedet ikke er nogen direkte polemisk, men at Forf. kun vil betegne, charakterisere Vrangleerne for Timotheus og saa opfordre ham til at indtage den fornede Stilling mod dem, hvortil den nødvendige Udrustning allerede forhen er ham meddelt i den apostoliske Undervisning. Men denne Charakteristik af dem indretter han da ganske naturlig saaledes, at han fremhæver Ydersiden af dem, deres Praxis, som det, hvorved de lettest ware kjendelige, saameget hellere som deres Ethik — her som altid — var Kriteriet ogsaa for deres Dogmatik.

Saledes kan der Forf. betegne disse φενδολόγοι's Vrangleere som et Frafald fra „Troen“, ja fra hin „store (d. e. herlige, opføjede; μέγας cfr. Hbr. 4, 14) Sejle og Stette for al Sandhed“, som nærmere fremstilles i 3, 16, og som, just for at antyde, hvorledes det kaa gaa til, at hine trods dens „Storhed“ falde af fra den, betegnes som et „Guds frygtens Mysterium“. Dette Mysteriums Indhold angive da de sex korte Sætninger i 3, 16, som vi nu gaa over til at betragte.

Allerførst vil det da her være fornødent at komme paa det Rene med Læsemaaden i den første af disse. Skal der læses ὅς ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ eller Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ? Thi om den tredie Variant, ὁ, kan der paa Grund af dens svage kritiske Bevidnelse (den findes kun i Cod. D.) ikke være Tale. Hine to Læsemaader kunne i Korhed charakteriseres saaledes, at ὁ er den for Majusklerne særegne, Θεός ligesaa den for Minusklerne ejendommelige Læsemaade. Hin findes saal i Cod. A (Sinaiticus, hvor, efter Tischendorf,

forst, en Correctur fra det 12te Aarh. har forandret OC til ΘC), A, C, F, G (Cod. B. har ikke Pastoralbrevene); desuden i de ældste Oversættelser (Copt. Sahid.). Θεός derimod læse ligesaa enstemmigt næsten alle Minuskler (o: Haandskrifterne fra det 9de Aarh. og nedover). Hyorvel denne sidste LM findes ogsaa hos flere græske Patres, synes den dog, ligeoverfor den aldeles overvejende Bevidnelse for LM ὁς, ikke et Øjeblik at kunne gjøre Krav paa at anerkjendes som den oprindelige. Hertil kommer, at man meget let kan tænke sig, at ὁς er blevet forandret til Θεός, idet man følte Trang til et bestemt personligt Subjekt, medens omvendt Forandringen af Θεός til ὁς vilde være aldeles uforklarlig. Med Rette har man desuden gjort opmærksom paa det i samme Retning stærkt vidnende Faktum, at Stedet slet ikke kan sees at være blevet benyttet af de Orthodoxe i Kampen mod Arianerne, hvilket det selvfølgelig vilde være blevet, om man dengang havde læst Θεός; thi hvor velkomment havde ikke et saadant direkte Udsagn for Christi Guddom været som Vaaben mod dennes Fornægttere! Der er derfor al Grund til at antage, at ὁς ἐστιν ἡ θεός er den oprindelige Læsemaade.

Men hvorledes er da dette ὁς at forklare? Nogle Udlæggere mene, at detgaard umiddelbart tilbage paa det foran staende μυστήριον, saaledes at da ved „Guds frygtens Mysterium“ skulde være ment den personlige Christus selv; ved denne Antagelse vilde da Relativet, ved en almindelig constructio ad sensum, i Kjen rette sig ikke efter μυστήριον men efter dettes personlige Indhold. Man har til Fordel for denne Opfattelse beraabt sig paa Col. 1, 27, hvor Christus selv udtrykkelig er betegnet som et μυστήριον. Men Col. 1. 1. er Christus netop udtrykkelig og utvetydig angivet at være Mysteriet („τί τὸ πλοῦτος τῆς δοξῆς τοῦ μυστηρίου τούτου ὁς ἐστιν Χριστός“); her kan der ingen Tviil være om Forbindelsen og Fortolkningen; Copula ἐστιν afgjør her

Sagen. Anderledes paa vort Sted, hvor ikke blot Forbindelsen er tvivlsom, men ogsaa det hele Sted lægger det langt nærmere at antage, at „Mysteriets“ Indhold er et upersonligt, en Del af den christne Tro, aldenstund der om det siges at det er „Sandhedens Sejle og Stette“. Man gør derfor sikkerlig rettere i, med de fleste Udlæggere at finde Mysteriets Indhold ikke i Subjektet for de følgende 6 Sætninger, men i disse selv; ikke Christus, den i Kjed aabenbarede o. s. v., men dette at Christus aabenbaredes i Kjed o. s. v., er den Guds frygtens Hemmelighed, som er al Sandheds Sejle og Stette. Efter *μυστήριον* vil der da være at interpungere med et Colon. Men hvorledes bliver da dette øs at opfatte? Huther mener, at det går tilbage paa et ikke nævnt Subjekt, og at det i denne sin Ubestemthed er Subjekt for alle 6 Sætninger, der saaledes samtlige skulle være Relativsætninger. Oversættelsen bliver da: „Sandhedens Sejle og Stette og det en anerkjendt stor er Guds frygtens Mysterium: „som blev aabenbart i Kjed, retfærdiggjort i Ånd, seet af Engle, forkynnt blandt Folkeslag, troet i Verden, optagen i Herlighed.““ Dette, som Huther selv — og visselig med fuldeste Feje — kalder „eine auffallende Erscheinung“, vil han da forklare deraf, at de 6 Sætninger ere „laante fra en gammel christelig Sang eller en Bekjendelsesformel.“ Men denne Opfattelse beholder dog noget yderst Haardt og Utilfredsstillende ved sig; et saadant Complex af 6 relativiske Bisætninger uden Hovedsætning er selv som Citat neppe tænkeligt; Forf. vilde uden Tvivl paa en eller anden Maade have fyldestgjort Trangen til en saadan. Det maatte da ialfald kun være den yderste Ned, ø: Umuligheden af nogensomheist anden Forklaring, der skulde bevæge Læseren til at opfatte Sagen paa denne Maade. Men at en saadan Ned her er forhaanden, kan ingenlunde anerkjendes. Enhver Haardhed i Forbindelsen svinder nemlig ganske, naar man opfatter Relativet øs — is qui, „han som“, inde-

holdende et **Demonstrativum**, der da er Subjekt for en eller flere af de følgende Sætninger, — en Brug af Relativet, der ogsaa i N. Test. er meget almindelig; cfr. f. Ex. Matth. 10, 38. Mrc. 9, 40. Luic. 9, 50, al. Oversættelsen bliver da: „han, som blev aabenbaret i Kjed...“ Har man imod denne Opfatelse indvendt, at alle 6 Sætnings paafaldende Lighed i Struktur fordrer, at de alle opfattes på samme Maade, som coordinerede, og altsaa, da den første umiskjendeligt er en Relativsætning, samtlige de øvrige ligeledes som Relativsætninger, da maa hertil svares, at i Sprog, der (som Græsk og Latin) har Relativpronominer, hvori Demonstrativet kan latitere, er denne Sætningsforbindelse yderst almindelig, og Læseren vil intet Anstød tage af eller forvirres ved, at Sætningerne forevrigt ville tage sig ganske ens ud, idet den eneste Forskjel mellem dem, den nemlig, at kun en Sætning har Relativpronominet, den anden (eller de andre) derimod ikke, vil være fuldkommen tilstrækkelig som Vink om, hvorledes de ere at opfatte, hvilken der er Bisætning og hvilken Hovedsætning. Vistnok kan i saadanne Tilfælde Demonstrativet udtrykkelig tilføjes („ὅς ἐφαρεπόδη, οὐτος ἐδικαώθη“) men dette sker jo saa Fald ingenlunde blot for Tydeligheds Skyld, men formed sørgeget Eftertryk at fremhæve Subjekts Identitet („han som blev aabenbaret, den Selvsamme blev retfærdiggjort“).

Det er allerede herved antydet, hvor efter vor Mening den Hovedsætning maa ses, hvis Subjekt det i hint *οὗτος* latiterende Demonstrativum er. Vistnok har man nemlig sagt, at man ikke uden et ganske vilkaarligt Valg kan opheje nogen af de følgende Sætninger til Hovedsætning, hvortil de allesammen paa Grund af sin indbyrdes overensstemmende Bygning ere fuldkommen lige berettigede. Vi ønsker ogsaa Sandheden af denne sidste Bemærkning. Men Sagen er, at efter vor Mening er Valget allerede a priori afgjort derved,

at øg netop kun staar i een Sætning; derved er denne ene tydelig mærket som Relativsætning, medens samtlige de øvrige, der mangl. Relationens Betegnelse, ed ipso ere kjendelige som Demonstrativesætninger. Hint for alle de fem sidste Sætninger faller Physiognomiij tjenere netop til at sondre dem fra den første; derimod gjer deres Lighed i Form og Bygning det umuligt, paa Forhaand at foretage videre Sondringer mellem dem indbyrdes; men saadan Sondring, som vi rigtignok ogsaa mere brænde kan og bør foretages, kan kun fremgaa af deres Indhold, hvortil vi nu gaa over, idet vi som Resultat af det hidtil Udviklede faststille, at Oversattelsen af de to første bliver denne: „Han, som blev aabenbaret i Kjed, blev retfærdiggjort i Aand.“ Førend vi gaa over til Enkelthederne, ville vi endnu blot gjøre den Bemærkning, at det flygtigste Blik paa Sætningerne er tilstrækkeligt til at vase, hvem denne „Han“ er.) Den i Kjed aabenbared er Guds Søn, Logos, der „blev Kjed“ (Joh. 1, 14); men at han ikke udtrykkelig nævnes, tjener til at give det Hele en vis mystisk Hejtidelighed, der fortæffelig stemmer med, at det er Indholdet af „Gudsfrygtens Mysterium“, der skal angives. At Forresten ogsaa denne Mangel af et bestemt personligt Subjekt, ligesom adskilligt Andet, synes at tyde hen paa, at Sætningerne udgjøre en Del af en christelig Hymnus, derom Mere nedenfor.

Vi betragte altsaa den første Sætning: ὁς ἐφανερώθη ἐν σορῷ, „han, som blev aabenbaret i Kjed.“ Vel Verbet φανεροῦσθαι forudsætter noget Dobbelt: for det Første, at dets Subjekt existerede allerede før denne sin Aabenbarelse; for det Andet, at denne dets Existents den gang endnu var skjult, saa at det først ved denne sin φανερωσίᾳ trædte ud af sin Skjulthed. Begge Tanker tilsammen udsiger Joh. 1, 1: ἐν ἀρχῇ ήν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος οὐκ ἦν πρὸ τὸν θεόν. Der sigtes til hans Præxi-

stents som Guds evige Søn og til hans „Væren hos Faderen“ i hans oververdslige δόξα, fra hvilken han „gik ud“, da han kom til Verden, og til hvilken han ved sin glorificatio atter „wendte tilbage“ (cfr. Job. 16, 28). Ganske som her findes φανέρωσθαι om Christus i Joh. 3, 5; i samme Betydning ἐπιφανεῖν Tit. 2, 11. — *Er σάρκι* uden Artikel: „i Kjed“, for skarpere at fremhæve hans Åabenbarelses modus efter dens Kvalitet (i Modsætning til det fig. ligeledes artikellose *ἐν πνεύματi*). Σάρξ er ikke her, som oftere ellers, simpelthen Betegnelse for hans menneskelige Natur i dens Totalitet (saaledes som Joh. 1, 14. Rom. 1, 3, 9, 5), men derimod Betegnelse for denne hans Menneskenatur i en bestemt Existentsform, nemlig saadan som han havde den før sin Opstandelse, *i*: den menneskelige Natur saadan som den er som Folge af Synden, den ved Synden svækchede, til Døden hjemfaldne menneskelige Natur, Menneskenaturen i dens Dennesidighed. Ganske paa samme Maade bringes σάρξ om Christi Menneskenatur for dens Forklarelse ogsaa Hbr. 5, 7. 1 Petr. 3, 18; om Menneskers Natur dehnesidens Deden 1 Petr. 4, 2. Phil. 1, 22. „I“ (*ἐν*) et saadant σάρξ åabenbaredes han, *i*: ligesom omgivet deraf som af et Klædebon, han traadte ud af sin δόξα's Skjulthed iført dette σάρξ. Just derfor var denne hans φανέρωσis tillige en Tilhyllelse; i Jesu σάρξ „åabenbaredes“ den præexistende Gudssøn, og dog — just fordi han åabenbaredes *ἐν σάρκι*, i en saa uadekvat Existentsform, — var Guds Søn, det præexistende Λόγος, samtidig „skjult“ i Jesu Christo, saalænge han var *ἐν σάρκι*. Men dette forblev ikke stedse Tilfældet; da han traadte over i en anden Existentsform — „*ἐν πνεύματi*“ — blev han åabenbar efter sit sande Væsen. Dette udsiger den næste Sætning ἐσκασθη *ἐν πνεύματi*, ghan blev retfærdiggjort i Aand. Vejledende for Udlæggelsen af disse dunkle Ord er, at *ἐν* må flettes på

samme Maade som i den foregaende Sætning (ἐν σαρκὶ), og at πνεῦμα maa danne en noje tilsvarende Modsætning til det foregaende σάρξ. Ligesom nu dette betegnede Christi Menneskenatur i dens dennesidige Indskrænkning og Skræbelighed, saaledes betegner πνεῦμα den samme hans Menneskenatur i den nye, højere Existentsform, hvortil den overgik ved Opstandelsen (ganske paa samme Maade πνεῦμα i Petr. 3, 18; cfr. --- om Mennesker — σῶμα πνεύματικόν i Cor. 15, 44. 46); den Existentsform, hvori hans Menneskenatur, specielt ogsaa hans Legemlighed, havde undergaaet en Forklaelse (cfr. σῶμα τῆς δόξης Phil. 3, 21), hvortil ogsaa de Troende ved sin Opstandelse skal erfare noget Tilsvarende. „I” — ἐπειδὴ denne pneumatiske Existentsform, hvori „Aand“ har gjennemtrængt og forklaret Menneskenaturen fra dens dennesidige Skræbelighed, blev Christus „retfærdiggjort“, idet han existerede i denne Existentsform, efterat han var overtraadt i den log som den i denne Overtraadte, blev han retfærdiggjort.“ Δικαιούσθαι staar da her, ligesom Math. 11, 19. Luc. 7, 35, i Betydningen „godtgjøres“ at være den, man i Virkeligheden er.“ Denne Betydning af Verbet hænger sammen med dets oprindelige „justum declarare“; det er ligesom at skaffe sig den Erklæring af en Aanden, at man er retfærdig eller har Bet i sit Krav paa Anerkjendelse i denne eller hin Egenskab, trods en tilsyheladende Modsigelse herimod. Den „Anerkjendelse“ (δικαιοσύνη), dernæst vort Sted bliver tilvejebragt for Christus, bestaar saaledes ogsaa just deri, at han godtgjøres at være den, han i Virkeligheden er, trods den tilsyneladende Modsigelse herimod, som ligger i hans „σάρξ“. Saalænge han levede i den sarkiske Existentsform, var jo denne egentlig en Modsigelse mod hans egentlige Væsen som Gods Son; dette var ligesom tilhyllet under hans σάρξ; vi vide ogsaa, at Anerkjendelsen af det kun yderst sparsomt

blev ham til Del; det Krav, han havde paa at anerkjendes i hin Egenskab, blev saaledes faktisk erklæret at være ubefojet, uberettiget; først sidenefter, da han var indtraadt i den pneumatiske Existentsform, var han kommen over i en Livsstand, der, som en adækvatere Aabenbarelsesform for hans sande Vassen, godtgjorde, at han dog havde havt Ret i hint sit Krav paa Anerkjendelse som Guds Søn, selv Gud; da fik han Indremmelsen af, at han havde Ret i Kravet, da blev han „erklæret for retfærdig“ i det. Dog fremtræder her ikke nærmest dette subjektive Moment i Begrebet („han blev anerkjendt at have Ret“), men derimod det objektive („han blev godtgjort at have Ret“). Da det var ved sin Opstandelse, han indtraadte i denne sin pneumatiske Existentsform, er saaledes Forestillingen analog med Tanken i Rom. 1, 4; kun at paa vort Sted ikke — som hist — selve hans Opstandelses Faktum er tænkt som det, hvorved han „Retfærdiggjørelse“ blev ham til Del, men derimod hele det Livsforhold, hele den status, hvori han ved Opstandelsen indtraadte (*πνεῦμα*). — Tanken i disse to første Sætninger kan derfor omskrives saaledes: „Han, der traadte ud af sit Væsens Skjulthed hyllet i en skræbelig, dehnesidig Menneskenatur, han blev godtgjort at være den, han i Virkeligheden var, da han ikke længere eksisterede i hin sarkiske Existentsform, men — gjennem Opstandelsen — var indtraadt i den nye, højere aandelige.“

Men er nu dette Indholdet af de to første Sætninger, da vil der vise sig en mærkelig Forskjel mellem dem og de 4 følgende: ὅφη ἀγγέλοις, ἐκρύχθη ἐν Ιδρεῖ, ἐπιστεύθη
ἐν κόσμῳ, ἀνελήμψθη ἐν δόξῃ. Hine to første (dvs. ἐφα-
ρεψθη, ἐν σαρκὶ, ἐσταυρώθη ἐν πνεύματι) omspændende til-
sammen i hele Christi Tilværelse fra hans Komme til Verden af; de betegne denne efter dens to store Epoker, hans Existents, ἐν σαρκὶ og hans Existents ἐν πνεύματι; de udsige

ikke enkelte Fakta af hans „Historie“, men angive selve hans Tilværelses Modalitet under Synspunktet af en skarp Modsatning mellem dennes to Hovedperioder, der ere adskilte fra hinanden ved hans Opstandelse. Ganske anderledes da følgende. Disse udsige kun enkelte Fakta af hans „Historie“, og det kan saadanne, der tilhøre den ene af dennes to store, indet første Sætningspar angivne Perioder. Med dette Indhold ere de 4 sidste Sætninger ligesaa klart hinanden coordinerede, som de samtlige ere efter Tanken subordinerede i Forhold til hine to første. De lade sig ikke paa nogen Maade fatte som Fortsættelse af disse; de ere af en fra dem specifisk forskellig Beskaffenhed, der klarlig sondrer dem fra det første Par som en særegen, tydelig udpræget Sætningsgruppe, der er hint logisk underordnet. Efterat hele Christi Tilværelse efter hans Kjedspaataagelse i de to første Sætninger er blevet tegnet i to store, hinanden skarpt modsatte Træk, give de 4 sidste en nærmere Udførelse af det sidste af disse (*δικαιωση εν πνεύματι*), en Explikation af det i dets Detail; de udtale nemlig 4 Fakta, hvoraf hans i hans earkiske Existentsform endnu væsentligt tilhylledes Herlighed aabenbaredes sig, og bringes saaledes Forkaringen af, hvori den *δικαιωσης* bested, som blev ham til Dely, da han var indtraadt i Existentsformen *πνεύμα*. „Han, som blev aabenbaret i Kjed, blev retfærdiggjort i Aand; han blev nemlig seet af Engle, forkyndt blandt Folkeslag, troet i Verden, optagen i Herlighed.“ Iskolens osm. nr. 10 nem Saaledes verdet i øg latiterende Demonstrativum ikke længere Subjekt for den sidste Sætningsgruppe. Dennes 4 Led udgjøre derimod ligesaa mange selvstændige, ligefremt udsigende Hovedsætninger. Den her af os foreslaaeede skarpe Sondring af disse 6 Sætninger i 2 Grupper er forevrigt ogsaa formelt antydet ved den allerede for en forelebig Betragtning fremtrædende sterke Modsatning mellem *σάρξ* og *πνεῦμα* i

de to første Sætninger, hvorved disse to baade ere sammenknyttede med hinanden indbyrdes til et nuje forenet Sætningspar og vel afsondrede fra de 4 sidste; disse manglende derimod en saadan skarp Modsatning indbyrdes, om de end med sine Udsagn bevæge sig i forskjellige Sfærer; heri ligger der en Antydning af, at de ikke staar paa samme Linie som de to første, hvorimod denne Ejendommelighed fortæflig passer med vor Opfattelse af dem som logisk underordnede hine, bringende en Explikation af den ene af dem, — en Paavising nemlig af, hvorledes den i Kjed Aabenbarede blev retfærdigjort i Aand.

Vi vende os til Betragtningen af Enkelthederne i de 4 Sætninger, hvorri de enkelte Træk af denne Paavising indeholder.

1) *Ὥφεη ἀγγέλοις*, „haa blev seet af Engle.“ Efter det ovenfor Udviklede maal enhver Fortolkning af disse Ord paa Forhaand aviseres, hvorefter der i dem skal handles om nogen Begivenhed før Herrens Opstandelse; saaledes navnlige den allerede gamle (Chrysostomus; blandt de Nyere navnlige Wiesinger), hvorefter der skal sigtes til, at Engle saa ham under hans Jordliv, medens de forhen ikke havde seet ham, „fordi han før sin Kjedspaatagelse var usynlig.“ Bortseet fra, at der vel kan være Tivl om den sidstanførte Tankes Rigtighed (thi kunde ikke Engle se ham før hans Kjedspaatagelse?), lader denne Opfattelse ingenlunde den i Modsatningen *ἀφανερώθη ἐν σαρκὶ, ἐδικασθη ἐν πνεύματι* indicerede Tanke ske Fyldest. Denne Mangel viser sig klart derved, at naar man ved denne Fortolkning skal angive Tankens Fremskridt, faar man ingen Plads for Leddet *ἐδικασθη ἐν πνεύματι*, som man ved den nædes til ganske at slaa en Streg over. Saaledes Wiesinger: „der Fortschritt liegt in dem *ἀφανερώθη* seiner Person zu dem *Ὥφεη* und *ἐκηρύχθη*, und von da zum *ἐπιστεύθη* und *ἀνελήμφθη*;“

δύναμις θη, her endog ganske udeladt. Sagen er, at Settingen ὡφθη ἀγγέλοις under enhver Omstændighed maa bringe et Udsagn, hvis Inhold falder efter hans Indtrædelse i Stæren πνεύμα, dvs. efter hans Opstandelse; Tankens Fremadskriden forbryder at forklare den om Noget, der tilhører hans Jordliv, hans Existents ἐν σαρκί; denne er allerede forladt ved Leddet δύναμις θη ἐν πνεύματι, der udviser hans Overgang til det pneumatiske Liv. Forsaavidt er det rigtigere, naar Andre ved dette „han blev seet af Engle“ have tænkt paa hans Nedfart til Dødsriget (I Petr. 3, 19); for denne Opfattelse kunde ogsaa den Omstændighed anføres, at I Petr. 1, 11 stilles ogsaa Nedfarten i nær Forbindelse med Herrens Levendegjærelse og hans pneumatiske Existentsform („. . . . Σωοποιηθεὶς πνεύματι, ἐν φυλακῇ φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἔκπομπον“). Men afgjørende, imod denne Forklaring taler dog, at ἄγγελοι da blev == de „ἐν φυλακῇ“ værende Aander, hvilket under enhver Omstændighed er en Umulighed. Thy for det Første være hine πνεύματα efter Stedet hos Petrus ikke Dæmoner eller onde Engle men Menneskeaander. Og vilde man ved ἄγγελοi ikke tænke nærmest paa disse „Aander“, hvem den nefarne Herres κήρυξμα gjaldt, men paa de øvrige Beboere af hint φυλακῇ, altsaa dog paa egentlige, virkelige Dæmoner eller onde Engle, da taler for det Andet herimod den konstante Sprogbrug i N. Test., hvorefter det blotte ἄγγελοi uden nogen nærmere Bestemmelse bestandig kan betyder „gode Engle.“ Har man for Øje den Indskrænkning med Hensyn til Tidspunktet for dette ὡφθη ἄγγελοi, som dets Plads efter δύναμις θη ἐν πνεύμαti kræver, og den Begrænsning angaaende Betydningen af ἄγγελοi, som denne undtagelseslelse Sprogbrug paalægger, da kan der neppe tænkes paa Andet end Herrens Himmelfart, hvorved han vendte tilbage til den oververdslige δόξα, som han havde haft

for sin φανέρωσις ἐν σαρκὶ, — til Himlen, Guds og Englenes Bolig. Huther gjør med Rette opmærksom paa, at overalt i N. Test., hvor ὁφθῆναι forekommer forbundet med Dativ, betegner det ikke simpelthen „at blive seet af En“, men „at vise elleraabnbare sig for En“; det forudsætter altsid en Virksomhed af den, der sees (cfr. Matth. 17, 3. Luc. 1, 11. Act. 7, 2 and Cor. 15, 5—8 ali.). Medens, som ogsaa Huther bemærker, vallerede denne Omstændighed udelukker den første af de ovenfor angivne Oplattelser af v. St., passer den stærdels vel med Forklaringen om Himmelfarten, hvorved Herren „for op“ til Himlen og Englenes Hærskarer. Førevrigt er det heller ikke ved dette Led neden Bedyning, at Substantivet mangler Artikel. De, for hvem Herren viste sig ved sin Opfart, ere herved fremhævede efter sin Kvalitet: for Engleaabnarede han sig, Engle hilste ham og modtoge ham, den fra sin store Gjernings sejrrige Faldferelse Tilbagevendende. Det er klart, hvorledes herved hans Persons Herlighed og Betydning er udhævet; han var en værdig Gjenstand for Engleverdenens Hyldest! Hvilken δικαίωσις for ham, hvis Ringhed, medens han var ἐν σαρκὶ, var saa stor, at han ikke havde det, hvortil han kunde helde sit Hoved! Hvor ophæves ikke her Modsigelsen mellem hans Væsen og hans Fremtræden, saadan som denne var bestemt ved hans φανέρωσις ἐν σαρκὶ! — Mod saaledes at forklare dette Led om Himmelfarten synes det rigtig-nok at stride, at det sidste af de 4 Led (ἀνελήμφη ἐν δόξῃ) expresse og tydelig handlér om den. Men at denne Omstændighed ikke paa nogen Maade kan hindre den her givne Fortolkning vil blive paavist ved Forklaringen af dette sidste Led. Det andet Moment af Herrens δικαίωσις udsiger den næste Sætning: εὑρούχθη ἐν Ιδρεσιν, „han blev forkyndt blandt Folkeslag“. Der er nemlig ingensomhelst

Grund til, saaledes som i vor kirkelige Oversættelse skeet, at indskrænke *Εὐηνή* paa dette Sted til at betyde „Hedninger“. Tvertimod; ved en saadan Begränsning af Ordets Betydning forsejles ganske Sætningens Tendents. Thi dette *ἐκηρύχθη ἐν Εὐεστίᾳ* betegner, hvorledes Forkyndelsen af ham ikke er indskrænket til en Krog eller en liden Skare af Mennesker, hvor der i al Stilhed hvidskes om ham; nej,ude „blandt Folkeslagene“, ude paa den store Verdenskueplads, der gaar Forkyndelsen om ham sin store Gang; den kryber ikke om i Merket blandt enkelte Individer, heller ikke lyder den blot indenfor et enkelt Folks Enemarker; nej, Folkeslag here Vidnesbyrdet om ham, Folkeverdenen er Budskabets Tilherer. Hvor viser ikke dette hans Storhed og Betydning! Hvilken *διατάσσεις* for ham, som, *φανέρωσθε ἐν σαρκὶ*, blev forskudt eldog af sine Egne!

3) *Ἐκτορεύθη ἐν κόσμῳ*, „han blev troet i Verden“; tredje Moment af hans *διατάσσεις*. *Ἐκτορεύθη* er ikke = „der blev troet paa ham“; men = „han blev troet“; datter nemlig Passiv af Constructionen *πιστεύειν τινὲς*, der betegner at have Tiltro til En, forladé sig paa hans Sanddrudhed, saaat man tror ham paa hans Ord. Der sigtes til den Tiltro, den i det foregaaende Led omtalte Forkyndelse af Herren har fundet. Thi denne Forkyndelse er i sidste Grund Herrens Vidnesbyrd om sig selv, om at han er den, han er; hvor man nu i Troen modtager Forkyndelsen, der tror man Herren paa hans Ord. Overalt i Verden, hvor Forkyndelsen af ham har fundet Modtagelse og Indgang, der er det saaledes Herren selv, som har fundet Tiltro. Er nu allerede det en *διατάσσεις* for ham, at han „forkynedes blandt Folkeslag“, hvormeget mere da dette, at denne Forkyndelse *troes*? Saalsange han var *ἐν σαρκὶ*, medte han kun liden Tiltro. Uoverensstemmelsen mellem hans *φανέρωσθε ἐν σαρκὶ* og hans Paastand paa at være Guds Son voldte, at

hans Vidnesbyrd om sig selv i Regelen kun medtes med Modsigelse og Haan. Hvor langt anderledes nu, da han, efterat være indtraadt i Existentsformen πνεῦμα, forkynedes ude blandt Folkeslagene som Guds til Verdens Frelse sendte Son! Nu staar Forkyndelsen an i Hjerterne og trees. Saa er han da „retfaerdiggjort“ i sit Krav paa Anerkjendelse som den, han er.

4) Har nu saaledes disse tre Sætninger ὡρθη ἀγγέλοις, ἐκπρύχθη ἐν Ἐδνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν μόσιῳ paavist Herrens δικαιωσις i den Storhed, som han nu i sin pneumatiske Existentsform besidder baade blandt Engle og Mennesker, i Himmelten og paa Jorden, saa afslutter nu den fjerde og sidste Sætning denne Udfoldelse af hint ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι ved en Henvisning til den δόξα, hvori han nu og i al Evighed throner, — det højeste Moment af hans δικαιωσিস. Som den, der i al Evighed throner ved Faderens Hejre, som hans σύνδροος, meddelagtig i hans δόξα, er Herren jo allermest bleven „retfaerdiggjort“, o: i denne hans Ophejelse er hans egentlige, sande, men ved hans φανέρωσις ἐν σαρκὶ tilhyllede Væsen som Guds evige Son kommen til sin klareste og fuldeste Manifestation. Ud over denne hans δόξα gives der Intet, som kunde danne noget yderligere Moment i hans δικαιωσিস; derfor føres Talen derhen og slutter med den. Herved føres Tanken tillige tilbage til det samme Punkt, hvor paa den befandt sig i den første af disse 4 Sætninger ὡρθη ἀγγέλοις; herved knyttes Ringen sammen, og den hele Udvikling af hint ἐδικαιώθη faar sin afsluttende Afrunding. *αὐτὴν μέφεται ἐν δόξῃ, "han blev optagen i Herlighed".* Dette Udtryk αὐτὴν μέφεται kan kun være at forstaa om Herrens Himmelhart; for denne er Verbet ἀναλαμβάνεσθαι just det solenne Udtryk (Mrc. 16, 19. Act. 1, 2. 11. 22). Grunden til, at der (ved en constructio prægnans) er sat αὐτὴν μέφεται ἐν δόξῃ istedetfor sis δόξαν, han kun være den,

at det netop er hans **Forbliven i Herlighed**, der skal fremhæves. Saaledes kommer Himmelfarten her kun i Betragtning som Overgang til en status, der siden skulde være den blivende, uforandrede: „han blev optagen for derefter at throne i Herlighed.“ Just den Omstændighed, at dette er den for vor Sætning ejendommelige Tanke, kan forklare to Fænomener, som ellers kunde synes paafaldende. Thi for det **Første** maa det jo vække Opmærksomhed, at Himmelfarten, som udgjorde Themaet for den første af de 4 Sætninger ($\omega\varphi\delta\eta\ \alpha\gamma\gamma\delta\lambda\sigma\kappa$), her paany omtales. Og for det **Andet** synes det underligt, at den omhandles paa denne Plads, saa rent udenfor den chronologiske Orden, idet den stilles efter Herrens Forkyndelse ude blandt Folkeslagene. Men hvad det første af disse to Fænominer angaaer, da maa det fastholdes, at Himmelfarten her kommer i Betragtning fra en ganske anden Side end bist. Sætningen $\omega\varphi\delta\eta\ \alpha\gamma\gamma\delta\lambda\sigma\kappa$ dvælde ved det Skuespil, som selve hans Opfaren frembed, stort og herligt nok til at have Engle til Tilskuere. Her derimod kommer Himmelfarten væsentlig kun i Betragtning som indledende hans Tilstand af $\delta\circ\zeta\alpha$, som Overgang til denne; den $\delta\circ\zeta\alpha$, hvortil han for op, danner Pointet i denne Sætning. Men just derfor er her heller ikke noget Brud paa den chronologiske Orden. Thi Herrens $\delta\circ\zeta\alpha$ er en i Evighed varende, der strækker sig ud over Prædiken om ham. For s. Tanke dvæler ikke her ved denne hans $\delta\circ\zeta\alpha$'s Indtrædelse (denne faaer ganske vist før, end Prædiken om ham tog sin Begyndelse), men ved selve hans evige status glorie. Og denne rækker, just som evig, ud over enhver Forkyndelse af ham; den danner hans „Histories“ evige Afslutning, er derfor ogsaa sat som det sidste Moment af hans $\delta\circ\zeta\alpha\iota\omega\sigma\iota\varsigma$. (I. A. 91. 31. 311) *7110* entlediget
Det staar endnu tilbage at kaste et Blik paa den i flere Henseender betydningsfulde Anordning af de enkelte Led in-

denfor dette indholdsrike Vers. „Sandhedens Seje og Stette — og det en anerkjendt stor — er Guds frygtens Hemmelighed: „han, som blevaabnenbaret i Kjed, blev retfærdiggjort i Aand; han blev (nemlig) seet af Engle, forknydt blandt Folkeslag, troet i Verden, optagen i Herlighed.““ Det springer strax i Øjene, at disse 4 sidste Sætninger, der efter det ovenfor Udviklede indeholder Paavisningen af Herrens δικαιοσύνη, atter falde i to Par, efter den Skueplads, paa hvilken deres Udsagn bevæger sig. Det 1ste og den 4de paavise, hvorledes hin hans δικαιοσύνη fuldbyrdes i Himlen (ἀφετη ἀγγέλοις, ἀπελήμφθη ἐν δόξῃ); den 2den og den 3de omhandle den forsaavidt den fandt Sted paa Jorden (ἐκηρυχθη ἐν Εθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ); seede under dette Synspunkt vise de 4 Sætninger sig saaledes ordnede efter en indirekter Chiasmus. At de Sætninger, der omhandle hans δικαιοσύνη i Himlen, danne Yderleddene i Chiasmen, er vistnok ikke tilfældigt; det har sin Grund i, at ligesom Herrens Opfart (ἀφετη ἀγγέλοις) danner den saavel chronologiske som reale Forudsætning for hans Forkyndelse og for den Tiltro, denne Forkyndelse finder, saaledes er hans himmelske gloria (ἀπελήμφθη ἐν δόξῃ) det absolute Endemaal som for hele hans „Historie“ saaledes ogsaa for det i al Verden udgangne Vidnesbyrd om ham; hans status coelestis med dens gloria er saaledes baade Forudsætning og Endemaal, omslutter det Hele. Men endvidere er det umiskjendeligt, at i hin Chiasmes to Ledpar finder et indbyrdes analogt Forhold Sted mellem de to Sætninger, hvoraf de bestaa. Herrens Beskuelse af Englene forholder sig paa en lignende Maade til hans blivende δόξα, som hans Forkyndelse ude blandt Folkeslagene til den Tro, han fandt i Verden; ligesom nemlig hans Opfart er Indgangen til hans δόξα, saaledes Forkyndelsen af ham til Verdens Tro paa ham; ved sin Opfart tiltraadte han sit himmelske Sæde εν

δόξη, ved Forhyndelsen beredtes der ham „Sted“ paa Jesu
den **er niores.**

Det er allerede ovenfor (Side 290) antydet, at der er Adskilligt som synes at tyde paa, at disse 6 Sætninger **ἐφαντερόδη ἐν σαρκὶ — ἀνελήμψοδη ἐν δόξῃ** udgjere en Del af en christelig Hymnus, af hvilken Forf. har citeret et Stykke. Vi paapagede paa det anførte Sted, at den Omstændighed, at et udtrykkelig nævnt personligt Subjekt mangler, er egnet til at betegne Sætningerne som en Del af et større Hele, der i sin Sammenhæng har frembudt et Nomen, af hvilket hint os kunde faa sin nærmere Bestemmelser. At dette større Hele, hvoraf de 6 Sætninger saaledes synes at danne et Brudstyke, har været en Hymnus, har ikke Lidet for sig. „Hvad Formen angaaar“, bemærker den katholske Udlægger af Pastoralbrevene Dr. Mack (Commentar über die Pastoralbriefe, Tübingen 1835, 2den Udgave 1841; pag. 296), „da ere de korte, uforbundne Sætninger med sin lige Ordordning og sit temmelig lige Stavesesantal og sine antithetiske Tanker saa passende for religiøse Hymner, at vi gjenfinde alle disse Egenskaber hos en Række senere Lovsange i den græske og den latinske Kirke.“ Fejer man hertil det opførte Indhold, der ganske har Hymnens heje Flugt, da bliver hin Antagelse meget sandsynlig. De Udlæggere, som dele denne Anskuelse, have ogsaa med Rette fremhævet, at de historiske Forudsætninger, der betinge dens Mulighed, ere forhaanden. At nemlig allerede i den apostoliske Kirke Hymner virkelig vare i Brug blandt de Christne, fremgaar af Eph. 5, 19. Col. 3, 16. Ved disse Steder er det specielt ogsaa at mærke, at de findes i Breve der ere rettede til lille asiatiske Christne, altsaa til den samme Kreds af Menigheder, hvis kirkelige Forholde Iste Timotheusbrev behandler. Hymners Anvendelse allerede i de ældste Tider af de Christne just i de samme Egne er ogsaa constateret i det bekjendte

Brev, som Plinius den Yngre, Statholder i Bithynien, skrev til Kejser Trajan med Indberetning om de Christne i hans Distrik, hvor det bl. A. hedder, at disse selv forklarede, „quod essent soliti, statu die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem“. Det er ingenlunde usandsynligt, at vi i 1 Tim. 3, 16 har for os et Brudstykke af et saadant carmen.

Blaa, som Blaue gav Denne Skriftsforberedelse i Dithmarschen, ved
at heller Tidsskriftet med Indspredning om de Christen i landet
distracter, paa at det ikke er givet enkelte af disse vekselskrifts
form, saa at de eneste vekselskriftet der nu findes i landet er
denne Christen-dissertation. Det
**De gammellutherske Dogmatikeres Apologi for den hellige
Skrifts guddommelige Oprindelse og Autoritet.**

Fremstillet af

K. KROGH TONNING.

Kand. theol.

II.

Vi gaar nu over til Betragtningen af de gammellutherske Dogmatikeres Lære om „Testimonium Spiritus Sancti internum“ som det egentlig afgjørende Bevis for den hellige Skrifts guddommelige Oprindelse og Autoritet.

Det er allerede før (se dette Tidskr. N. R. B. I p. 524) bemærket, at Schweitzerreformationens Dogmatikere viser en umiskjendelig Tilbejelighed til paa rationalistisk Vis at grunde den hellige Skrifts Autoritet paa dens formentlige Overensstemmelse med den umiddelbare menneskelige Fornuft — en Lære, som ingenlunde lader sig forene med Læren om Testimonium Sp. S. ret forstaet. Vi har derfor ogsaa seet, at der indenfor den lutherske Kirke blev gjort en meget klar Forskjel mellem det blotte Fornuftbevis og Erfaringsbeviset, nemlig saa længe som Aanden i den lutherske Tankegang blev bevaret, og at Forsegene paa at forene hin intellektaлистiske Tankegang med denne ethisk-praktiske, eller paa at sætte hin istedetfor denne, først indtraadte i det Øjeblik, da man begyndte at forlade det rent lutherske Spor.

Ikke desto mindre finder vi Begrebet om „Testimonium Spiritus Sancti“ tidligere utalt med nogen dogmatisk Klar-

hed indenfor den reformerte end indenfor den lutherske Kirke. Den findes udtaalt i denne Kirkes Bekjendelsesskrifter¹⁾, den findes, potentielt, hos Zwingli²⁾; og for Calvins forsvrigt saa reflekterede Aand stod Skriftenes Selvbevisning i de troendes Hjerter fuldkommen fast³⁾. Det er jo ogsaa klart nok, at den reformerte Kirke lige saa vel som den lutherske uomgjængeligt maatte behøve et saadant positivt Grundlag for sin Vurdering af den hellige Skrift. Uden dette vil en

¹⁾ Confess. Gall. Art. IV. *Hos libros agnoscimus esse canonicos idque non tantum ex communis ecclesie consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca Spiritus Sancti persuassione, quo suggerente docemur, illos ab aliis libris ecclesiasticis discernere.*

Nous connaissons ces livres être canoniques et règle tres certaine de notre Foy, non tant par le commun accord et consentement de l'Eglise, que par le tesmoignage et intérieure persuasion du S. Esprit, qui les nous fait discerner d'avec les autres livres ecclesiastiques.

Confess. Belg. Art. V. *Ea omnia — credimus, idque non tam, quod ecclesia eos pro hujusmodi libris recipiat, et approbet, quam imprimis, quod Spiritus S. in cordibus nostris testetur, a Deo projectos esse.*

²⁾ Zwingli, *De vera et falsa religione*: *Cum constet, verbo ausquam fidem haberi, quam ubi Pater traxit, spiritus mouit, unctio docuit — — Hanc rem sole p̄ mentes norunt. Neque enim ab hominum disceptatione pendet, sed in animis hominum tenacissime sedet. Experientia est, nam p̄ omnes eam experti sunt.*

³⁾ Maneat hoc fixum, quos Spiritus S. intus docuit, solide ac quiescere in Scriptura, et hanc quidem esse αὐτονότον, neque demonstrationi et rationibus subjici eam fas esse. — Non argumenta, non vere similitudines querimus, quibus judicium nostrum incumbat, sed ut rei extra testimandi aleam posite iudicium ingeniumque nostrum subjiciamus. — Talis ergo est persuasio, que rationes non requirat, talis notitia, cui optima ratio constet, nempe in qua secundum constantiusque mensa quiescat, quam in ullis rationibus; talis denique sensus, qui nisi ex coelesti revelatione nesci queat. — Haec nisi certitudo adsit quolibet humano iudicio et superior et validior, frustra Scripturæ autoritas vel argumentis munietur vel ecclesie consensu stabiliatur, vel ullis præsidii confirmabitur. — Sicuti ubi semel communi sorte exemplum religione ac pro dignitate amplexi sumus que ad ejus certitudinem unius nostris inserendam et infigidam non adeo valebant, tunc aptissima erunt adminicula. Cfr. Klaiber p. d. a. St. p. 11.

protestantisk Kirke ligeoverfor Romerkirkens stærke Kirkebegreb og Traditionsbegreb svæve holdningslest i Luften. Men det har skortet de reformerte Theologer paa det rette alsidige Syn for denne Grundstætnings Betydning.

De lutherske Theologer var fra først af mere optagne af Reformationens materiale Princip — Retfærdiggjørelsen af Troen uden Lovens Gjerninger — end af dens formale Princip, Skriftpriincipet. — Vi har i det foregaaende fundet Læren om Test. Sp. S. i alle Fald in nuce hos Reformatorerne, især hos Luther. Men det er først i det 17de Aarhundredes lutherske Theologi, at den bliven en integrerende

Del af det lutherske theologiske System.

Det maatte nødvendigvis blive en Opgave for den protestantiske Theologi at føre den kristelige Bevidsthed tilbage til et umiddelbart Forhold til den hellige Skrift. Dette var noget, som maatte følge af dens Væsen baade som kristelig og som protestantisk Fremtoning i Historien.

Kristeligt er det at henvise til Kristi Ord, forat hans Aand i Ordet kan blive alene om en Gjerning, ved hvilken al freimmed, menneskelig Hjælp er lige unedig og misvisende, forplumrende. Protestantisk rigtigt maatte det være at indlægge Indsigelse mod alle de objektivistiske Melleminstanse, som den romerske Kirke, navlig i sin Traditionalisme, havde indført mellem den kristelige Bevidsthed og Skriften.

Det gjaldt for den lutherske Theologi at finde det dogmatiske Udtryk for den Sandhed, at den hellige Skrift, uafhaengigt af alle udenfra kommende Bevismidler, selv godtjor sin egen indre Sandhed, sin guddommelige Oprindelse og Autoritet for den erfaringsmæssige Bevidsthed. Meningen var ikke som den fejlagtigen er forstaet og forstaaes af de romerske, at føre bort fra al Autoritet, men at føre bort fra den falske og hen til den sande Autoritet, en Opgave som ikke leses ved det blotte negative Bevis for, at de Autoriteter, som

hertil havde været anset for de sande, var falske Autoriteter; en Opgave, som heller ikke læses ved det blotte kategoriske Imperativ: hold eder til Skriften! men som først læses, naar det med Klarhed paavises, hvorledes Skriften som den rette (objektive) Autoritet bliver (subjektivt) Autoritet for os.

At paavise dette, at Skriften bevidner sig selv, eller at den Hellig-Aand ved Skriften selv i den modtagelige Bevidsthed afslægger Vidnesbyrdet om dens guddommelige Oprindelse og dermed om dens Autoritet, dette er Hensigten med de gammellutherske Dogmatikeres Lære om Testimonium Spiritus Sancti. — Man kunde kalde denne Paavisning et Bevis for vedkommende Sats; og man kunde da spørge, om ikke vore Lutheranere kommer i Modsigelse med sig selv, naar de paa en Maade stræber at bevise, hvad de gjentagende forsikrer ikke lader sig bevise lige saa lidt som et Bevis er nødvendigt⁴⁾. Skriften Autopisti hævdes som Axiom. — Men her maa paa Forhaand bemærkes, at vore Dogmatikere kun avisere Tanken om Sagens Bevisalighed, naar man med Bevis tænker paa Bevis i almindelig Forstand som en Godtgjørelse af objektivt videnskabelige, tvingende Grunde. I denne Forstand beviser de ikke og vil de ikke bevise Skriften Autopisti. Men vil man kalde Paavisningen af, hvorledes Skriften selv faktisk hævder sin Stilling i Forhold til det kristelige Individ under dettes erfaringsmæssige Udvikling, et Bevis, saa er der herfor intet i Vejen.

Dogmatikerne gør udtrykkeligt opmærksom paa, at „Bevis“ ikke er, hvad man i Almindelighed kalder „evident“. Naar den hellige Skrift eller Gud gjennem Skriften bevæger Hjertet til assensus, til at annehmen det som et Ord fra Gud, da sker ikke dette saaledes, at Hjertet af „evidente Grunde“ ikke for-

⁴⁾ Se em. gr. Brochmann, Universæ Theologie Systema 1633 T. I. p. 1: *Sacram Scriptum esse ipsius Dei verbum, notius est apud Christianos, quam ut probatione alla sit opus.*

maar at „dissentere“. Det er andre, for Fornuften vistnok ikke evidente eller tvingende, men ikke derfor mindre stærke Grunde, som lokker Hjertet til at give sit Bifald⁶⁾). Evidens er nødvendig og berettiget, hvor Fordringen stilles til Erkendelsen; men hvor Fordringen stilles til det hele Hjerte, der er Evidens uberettiget og vilde forfeje sit Maal.

Naa der altsaa i det følgende bliver Tale om „Bevis“, da er dette altid at forstaa med den her antydede Restriction.

Da den hellige Skrifts guddommelige Autoritet er den nødvendige Folge af dens guddommelige Oprindelse, behandles gjerne Beviserne for begge under et. Men Skriftenes Autoritet er etter en dobbelt: den kausative Autoritet og den normative Autoritet. Kausativ Autoritet har Skriften som den Troeskilde, der selv grunder den frelsende Overbevisning i de modtageliges Hjerter. Normativ Autoritet har Skriften som Troes regel, den Norm eller Rettesnor, hvorefter Lære og Liv maa normeres, og hvorefter alt, som udgiver sig for Sandhed maa prøves og bedømmes. Den normative Autoritet har ligefrem sin Grund i den kausative⁶⁾). Men da den sidste

⁶⁾ Musæus, *Introductio*. Jenæ 1679 p. 491: *Scriptura sacra cum Dei concursu supernaturali movet intellectum in assensum supernaturalem sive a Deo dependentem per modum motivi inevidentis, voluntate in consensum traxit et ad imperandum intellectui assensum supernaturaliter mota est inducta.* — — — *Evidens ratio objectiva formalis est, qua identitas praedicati cum subjecto per terminos apprehensionis clare representatur et per eandem, in terminis apprehensionis perspectam, intellectus ad assensum determinatur, ut dissentire non possit. Inevidens est, qua identitas praedicati cum subjecto, non quidem per ipsos terminos apprehensionis, clare representatur, cognitam tamen, hec obscurae, voluntas afficitur, afficitur et in consensum trahitur, ut imperio suo intellectum ad assensum determinet.*

⁶⁾ Hollaz, *Examen*. Holmiae et Lipsiae 1735. I p. 123. *Autoritas sacre Scripturæ quod rem una est, secundum nostrum concipiendi modum distinguitur in causativam fidei et canonicam. Illa est, qua Scriptura assensum credendorum, in intellectu hominis generat et confirmat; haec est, qua Scriptura authentica tum ab aliis Scripturis et versionibus tum verum a falso dignoscitur.*

Instans med Hensyn til al kanonisk Autoritet er den hellige Skrift i dens Grundsprog, Skriften i dens ældste, oprindelige Skikkelse, og der altid maa recurreres til denne, opstaar herved en Række historiske og kritiske Spørgsmaal, som bliver Gjenstand for særlig Behandling.

Vi har før seet, at Produktet af samtlige saakaldte Kriterier (interna og externa) i Almindelighed kun betegnes som en saakaldt *fides humana*, der ikke er væsentligt forskjellig fra *Sandsynlighed*. Men dette er os her ikke nok. Vi finder først da vor Trang tilfredstillet, naar vi kan hvile i en fuld, ubetinget personlig Vished. Hvad vi begjører er ikke en højere eller lavere Grad af Sandsynlighed for, at den hellige Skrift er Guds Ord, en Sandsynlighed, der med al sin Styrke dog ikke „udelukker al Frygt for det modsatte“. Vi begjører en i sig selv hvilende Vished, der har Evne til at udelukke saadan Frygt. Det er denne Vished, som betegnes med Udtrykket *fides divina*⁷.

Til at frembringe en saadan guddommelig Vished fornædiges et isandhed guddommeligt Vidnesbyrd (testimonium mere divinum)⁸). Heri ligger ogsaa Grunden til, at Kirkens

P. 148. *Quibus indicis et argumentis divina sacra literarum erigo, iisdem auctoritas Scriptura canonica ratione doctrina spectata nobis notificatur. Nam ideo sacra Scriptura infallibilis fidei morumque Canon sive norma est, quia a Deo immestiam dicit originem et ab Eodem in usum canonicum destinata est. Quare cum supra adducta ἀπτυψα; nos certificant, sensum vel doctrinam sacrae Scripturae immo-
diante a Deo esse profectum, canonicae Scripturæ auctoritatem hec pro-
bile probare nil attinet, si species doctrinæ Canonis.*

⁷⁾ Buddeus, *Institutiones Lips.* 1724 p. 107: *Per fidem diu-
nam cognitionem intelligimus simpliciter certam et omnem oppositi for-
midinem excludentem, qua per internum spiritus sancti testimonium,
quod in legitima verbi tractatione sese exserit, producitur.*

⁸⁾ Gerhard, loci ed. Preuss T. I p. 30: *Testimonium, quod fidem plenam, ἀμερακτον et infallibilem facere debet, oportet esse mere divinum, quia fides est ex verbo. Rom. 10 v. 17. Tale vero non est externum humanum de scriptura testimonium, sed ipsius Spiritus sancti in Scripturis loqventis vox et testificatio. Tertio: Testi-*

Vidnesbyrd om Skriftenes guddommelige Oprindelse ikke er os nok, eller at det ikke egentlig, som de romerske lærer, er dette, som er det grundlæggende for vor Vished med Hensyn til den hellige Skrift. Kirkens Vidnesbyrd udenfor Skriften og uafhængigt af Skriften er ikke et guddommeligt Vidnesbyrd. Det er ikke mere *divinum*, men mere *humānum*⁹⁾). Og selv om det kirkelige Vidnesbyrd, naar det stemmer overens med Skriften, kan kaldes „paa en vis Maade“ guddommeligt, er det ikke derpaa, Atgjelsen beror. Thi det kirkelige Vidnesbyrd maa ifelge sin Karakter stætte sin Betydning og sin Gyldighed til et andet, et guddommeligt Vidnesbyrd, en Erkjendelse, som i den dogmatiske Udvikling faar sit Udtryk i den Sats, at Kirkens Autoritet er afhængig af Skriften og ikke omvendt¹⁰⁾). Med Hensyn til Tidsfolgen er ganske vist Kirkens Vidnesbyrd det første, fordi det er Kirken, som henviser os til Skriften, men „med Hensyn til Værdighed og Over-

Credimus nobis testis quod est
monium mere divinum est præstantius testimonio quod duntaxat quo-
dammodo est divinum. Sed testimonium illud, quo Spiritus sanctus
per interna Scriptura *κατηγορια* in corde nostro de auctoritate Scripturam
testatur, est mere divinum. Ergo præferendum est ecclesie testi-
monio, quod est duntaxat quodammodo divinum.

⁹⁾ Ibid. Ecclesie testimonium extra Scriptoram nec mere nec quodammodo est divinum, sed mere humānum.

¹⁰⁾ Ibid. Ergo non possumus scire, an et quando ecclesie testimonium sit divinum, nisi ex ipsis Scripturis, ultima igitur fidei nostre resolutio fieri debet in Scriptura, non in ecclesie auctoritatem. Credimus illis, que Deus per ecclesiam ad nos loquitur, propter ipsius Dei auctoritatem, qui loquitur, non propter ecclesie auctoritatem, per quam loquitur, et sic testimonium ecclesie de Scriptura auctoritate divinum et fide dignissimum esse dicimus, quia Scriptura oraculus comprobatur, et a Scriptura rebur accipit, non propter aliquam ecclesie dignorem et superiorum auctoritatem. Ecclesia non facit nobis Scriptaram authenticam, alias omnia quae in ecclesia docentur sine ulteriore probatione, pro authenticis, essent habenda, sed testificatione ecclesiae ad agnoscendam Scripturam canonicaem, quae sui ipsius testis est certissima, deducimur.

Ibid (48) Auctoritas ecclesie et pendet et probatur ex Scriptura auctoritate. Ergo Scriptura auctoritas non pendet ex auctoritate ecclesie, alias committetur circulus.

bevisningskraft^a er Kirkens Vidnesbyrd hverken det første eller det afgjørende¹²⁾.

Hvor finder vi det guddommelige Vidnesbyrd, vi tiltrænger? I den hellige Skrift selv, eller, da Vidnesbyrdet ikke betragtes som et rent objektivt, der uden videre lyder fra Skriften til enhver, bliver det rigtigere at sige: dette Vidnesbyrd formidles ved Skriften selv.

Denne Erkjendelse har i den gamle Dogmatik faaet en Mangfoldighed af Udtryk og en rig Udvikling. — Skriften selv medfører Vidnesbyrdet om sin guddommelige Oprindelse og indre Sandhed: *scriptura propter se credenda*; den er *αὐτοχθόνης*¹³⁾, *ἀξιοποίητος*¹⁴⁾. Gerhard anvender her paa Skrif-

¹²⁾ Ibid. p. 27: *Ordine quidem testificatio ecclesie, per quam ad Scripturas legendas invitamus, potest esse primum testimonium, non autem dignitate vel persuadendi efficacia.*

p. 29: *Ordinis respectu ecclesie testificatio prior esse potest apud ethniciem convertendum, quam Scripturae auctoritas, quam nondum cognoscit; interim tamen ecclesie testificatio ad fidem scripturis concilianam nec sufficit, nec satis efficax est, sed ex ipsis internis Scripturæ κριτήριοις ejus auctoritas cognoscitur, et per Spiritus sancti internum testimonium obsegnatur, ac tum demum de ecclesia testificatione ex ipsa Scriptura a priori judicium fieri potest. — — Fides est ex auditu verbi Rom. 10, v. 17; verbum non nisi in Scriptura proponitur. Ergo Scriptura est ecclesie regula, non contra. Credimus ecclesie tanquam testi, credimus Scripturæ tanquam primo et summo credendi principio, ex quo unice petenda sunt, que tum de aliis fidei articulis, tum de ipsa ecclesia sunt credenda.*

¹³⁾ Se foruden de sidst anf. Citater Gerhard p. 26 (38): *non amplius credimus scripturæ propter ecclesiam sed propter seipsem, quia scilicet est vox Dei, qui est αὐταληγεῖα, ac proinde αὐτοχθόνης, cui per se, propter se et immediate credendum esse novimus.*

27 (39) *Auctoritas pendens a solo Deo, non pendet ab auctoritate ecclesie. Scripturæ sacrae et canonicæ auctoritas pendet a solo Deo. Ergo. Assumptam probatur. 1. quia effectum suam dignitatem et prestantiam obtinet a sua causa. Iam vero non ecclesia, sed Deus est Scripturæ auctor. 2. Auctoritas ac majestas Scripturæ est ipsi divinitus insita, est ipsa interna, immediate et per se inhærens, pro inde non dependet aliunde a quodam principio externo mutato, sed semper eodem modo sese habet.*

Ibid (40) *Scripturæ in se ac per se sunt authenticæ, αὐτοχθόνης καὶ ἀξιοποίητος ante externum ecclesiæ testimonium, quia sunt θεοκρυ-*

ten, hvad der i „de menneskelige Videnskaber“ gælder om Principerne. Et Princip troes for sin egen Skyld. Et Princip kan „a posteriori manifestari“; men et Princip, som a priori bevises ved noget andet end sig selv, er intet Princip. Nu er den hellige Skrift netop Principet for vor Tro. — Kristus sagde om sig selv: „Jeg tager ikke Vidnesbyrd af noget Menske“ (Joh. 5, 34) det er: Jeg behøver det ikke. Og dog var jo Johannes kommen for at vidne om ham. Men Johannes's Vidnesbyrd var ikke det afgjørende. Saaledes ogsaa med Skriften, „hvori Herrens Rest lyder“. Den bevidnes af Mennesker, af Kirken; men denne Bevidnelse er ikke den afgjørende. Afgjørende er først Skriften Vidnesbyrd om sig selv, eller, hvad der er det samme, Guds Vidnesbyrd i og ved Skriften om Skriften¹⁴⁾. Troen paa den hellige Skrifts guddom-

ōtō. Iam vero illud est authenticum, ἀὐτοκτόνων καὶ ἀξιοκτόνων, cui per se debetur fides, quod nullo alio extrinseco accedente ex se fidem et auctoritatem habet, ac proinde authenticum esse, et illud atque auctoritatem obtinere sunt relata, quae se mutuo ponunt. Scripturæ sunt authenticæ ante ecclesie testimonium. Ergo etiam fides illis debetur ante ecclesie testimonionum.

¹³⁾ Brochmand l. c. p. 15: *Etenim nomen hominis Christiani non mereretur, qui scriptis Prophetarum et Apostolorum ut ἀξιοκτόνων non admitteret. — — — Nam Christianus hoc ipso est Christianus, saltem externa professione, quod hosce libros ut ἀξιοκτόνων admittit et approbat. p. 16: Ut quis interno cordis et conscientiae testimonio certus esse possit, libros Biblicos vere divinos atque ἀξιοκτόνων esse, non sufficit externa hominis testificatio, sed porro opus est lectione aut auditione ipsius verbi sacri, conjuncta cum interna spiritus sancti illuminatione etc.*

¹⁴⁾ Gerhard, loci. Geneva 1639. T. I fol. 11. *Canonici libri sunt principium fidei nostræ, ex quo ipsa etiam ecclesia et omnis eius auctoritas demonstranda. Principio creditur propter se, non propter aliud. Potest quidem principium a posteriori manifestari, non autem per aliquod prius probari, alias non esset principium. Unum ex his eligendum, aut ecclesia aut Scriptura est fidei et religionis principium, Ecclesiam credimus quatenus cum Scriptura, id est, Dei voce profert ὀνυγεσσα. Scripturæ non credimus propter ecclesiam, id est, hominum testimonium, sed propter seipsum, quia Dei vox est. Ego (Inquit Christus Joh. 5 v. 34) testimonium ab homine non accipio, id est, non*

melige Oprindelse er en umiddelbar Tro¹⁵). Et kongeligt Buds Autoritet afhænger ikke af Overbringeren eller hans Vidnesbyrd om Budet, men har Autoriteten i sig selv. Guldets og Ædelstenens Verd afhænger heller ikke af Kunstnerens Vidnesbyrd om Prydelserne, men ligger i disse selv¹⁶).

Den hellige Skrift er saaledes sit eget Vidne, sui ipsius testis (Gerh. 30 [41]), ligesom den er sin egen Fortolker, interpres sui. Dette Skriftens absolute, af alt andet uaf-

indigēo, ut aliquis suo testimonio mihi auctoritatem conciliet. Veniat quidem Johannes, ut testimonium daret de vera illa luce, de Christo Joh. 1. v. 7; utique ergo testimonium aliquod hoc respectu ab homine Christus accepit. Hoc autem vult, quod sua auctoritate satis munitus non indigeat, ut quispiam hominum auctoritatem aliquam suo testimonio ipsi cōpareat, sed quod majus testimonium habeat v. 38. videlicet opera sua, testimonium Patris et scripturas. — Idem nos de Scriptura, in qua sonat Dei vox, dicere possumus, dari quidem ipsi testimonium ab hominibus seu ab ecclesiis, interim tamen nullam ei comparari authenticam auctoritatem per hominum testimonium. Et observa, quod hoc loco Scripturarum testimonium praeferatur ipsi Johannis de Christo testimonio. Ecquis vero dicere velit ecclesiae testimonium de verbo Dei esse certius et efficacius, quam Johannis de Christo? Unde colligimus, Christum in suo verbo nobis loquentem certius et efficacius de se præbere Testimonium quam ipsam ecclesiam.

Loci ed. Preuss T. I p. 28: *Scriptura est principium summum, immediatum, necessarium et unica credendi causa atque regula. In scientiis humanis habentur quædam principia auctoritata et auctoritatem certissima et indemonstrabilis, que non dependent ex aliis, sed sibi ex ipsis. Tale principium in divinis est Scriptura sacra, quippe cuius auctor est Spiritus sanctus, qui est Spiritus veritatis.*

¹⁵⁾ Museus I. c. p. 487: *Revelatio divina, in Scriptura sacra comprehensa, sive, quod idem est, Scriptura sacra moveat hominum intellectum in sui siveque a Deo dependentem assensum supernaturalem per se immediate.*

¹⁶⁾ Gerhard T. III Exegesis fol. 22: *Quemadmodum enim literarum Regiarum vel Principalium auctoritas non pendet ex tabulari et afferentis et de illis testificantis testimonio, nec auri gemmarumve prestantia dependet ex testimonio artificis, sed est intima literarum, auri ac gemmarum auctoritas, quam tabularius et artifex suo duxat testimonio nobis manifestant: ita quoque Scripturæ auctoritas non pendet ex ecclesie de ea testificantis auctoritate, sed est Scripturæ sacra interna atque insita divina auctoritas, de qua ecclesia testatur.*

hængige Forhold til al Sandhed og al Sandheds Erkendelse kan kun forklares deraf, at den er Guds Ord. Den gammel-lutherske Dogmatik lader sig i Almindelighed ikke neje med den rummelige Formel, at den hellige Skrift indeholder Guds Ord.¹⁷⁾ Den betegner simpelthen Skriften som identisk med vox Dei¹⁸⁾, verbum Dei¹⁹⁾, revelatio divina²⁰⁾ og finder deri den eneste mulige Forklaringsgrund til den Myndighed, hvormed den fremfor ethvert andet Ord umiddelbart formaaer at overbevise Hjertet om sit evige Sandhedsindhold.

Men til virkelig Overbevisning kommer det ikke med enhver. Skriften er ikke umiddelbart overbevisende i den Betydning, at den er tvingende. Overbevisningen er afhængig af subjektive Betingelser. — Vi har seet, at Dogmatikerne tillægger den hellige Skrift samme Betydning som de viden-skabelige Grundprinciper eller Axiomer, som, uden at der videre kan fores Bevis, maa troes. — Det er visselig sandt dette, at Skriftenes guddommelige Oprindelse maa blive Gjennostand for Tro. Men det maa jo ogsaa være indlysende, at der er en meget betydelig Forskjel paa den Tro, hvormed f. Eks. den filosofiske Identitetsgrundsætnings Gyldighed anerkjendes, og den Tro, hvormed Hjertet modtager den hellige Skrift som et Ord fra Gud. At A er = A, er en Sats, som ikke vel lader sig bevisse, som altsaa vistnok maa troes. Men vor naturlige, umiddelbare Bevidsthed har dog særdeles vigtige og paa sin Maade praktisk indlysende Grunde til ikke at negte denne Sætning. At negte den er at give sig en absolut Skepsis i Vold, at kaste sig ind i en „slet Uændelighed“ af

¹⁷⁾ Gerhard (Preuss) l. c. p. 28 (41): *Scriptura sive quod idem est, vox Dei in scripturis sonans.*

¹⁸⁾ Gerhard (Genev.) T. III Exegesis. fol. 7: *Principium Theologie unicum, immotum ac proprium est Scriptura sacra, sive quod idem est verbum Dei in Propheticis et Apostolicis N. T. libris comprehensum.*

¹⁹⁾ Bajer, Compendium ed. Preuss. p. 70: *Revelatio divina seu Scriptura sacra . . .*

Negationer, der er lige saa utaalelig for vor Aand, der er skabt for noget positivt, som den tilslut er uigjennemferlig. At negte denne Sætning er det samme som at give Afskald paa al Tænkning. Her gjælder derfor et kategorisk Imperativ eller et stat pro ratione voluntas, som tilslut ingenlunde er imod den natrulige Fornuft (*contra rationem*). — At den hellige Skrift er = Guds aabenbarede Ord er ogsaa en Sats, for hvilken det ikke lader sig gjøre at føre objektivt og „almengyldigt“ Bevis (i dette Ords almindelige Betydning), en Sats, som maa troes. Men den bliver dog ikke indlysende paa samme Maade som den Sats, at A er = A. Et natruligt, praktisk forstandigt Menneske vil „af begribelige Grunde“ være tilbejelig til at anse den for halvt eller helt tosset, som negter at A er lig A, ja kanske tydeligt bevidne vedkommende sin Foragt. Men naar det samme forstandige Menneske hører en negte den Sats, at Den hellige Skrift er = Guds aabenbarede Ord, da vil han muligens atter „af begribelige Grunde“, erklære sig for fuldkommen enig og anse denne Negtelse som det eneste fornuftige. Her er jo nemlig noget, som virkelig er *contra rationem*, imod den umiddelbart natrulige Fornuft. Og naar Sætningen A = A gjer Fordring paa Tro, da kan man gjøre Regning paa Aandens umiddelbart indlysende, praktisk natrulige Krav, medens Sætningen Skriften er = Guds aabenbarede Ord stiller en Fordring, som meder positiv Modstand hos den natruligt formerkede Fornuft og den natruligt forvendte Vilje. Den umiddelbart natrulige Fornuft har ikke her som ved hin Sats nogen øjensynlig Interesse af at antage Sætningen som Axiom; tvertimod, den synes snarere for denne Fornuft som et Paradox; og den umiddelbare, natrulige Vilje har lige saa lidt nogen Interesse af at "tagte Fornuftens fangen i Troens Lydighed"; tvertimod: Sætningen medfører en Række Konsekvenser, som ingenlunde er smagelige for Kjæd og Blod. Med andre Ord: naar der for-

langes Tro paa den hellige Skrifts guddommelige Oprindelse, da stilles der et ethisk Krav til Mennesket, som hin anden Sætning ikke kan siges at stille; og naar Identitetagrundsatningen indrømmes, da sker dette ikke i Kraft af den onde Viljes Overvindeelse, medens Overbevisningen om Skriftenes guddommelige Oprindelse og Autoritet kun kan blive til gennem Kamp mod Kjed og Blod, en Fornegtelse af den onde Vilje, som her finder sig modsagt og domt.

Den gammellutherske Dogmatik har ikke været blind for denne Forskjel, nogenstid den ikke har udført Sammenligningen. Den gør altid opmærksom paa, at Skriften kan da legitimere sin Identitet med Guds Ord for Bevidstheden, naar den læses med et opmærksomt, frelsesøgende Sind. Naar Skriften lægges frem for Bevidstheden, da har den ifølge sin efficacia Magt til at sætte Mennesket paa Valgfrihedens Standpunkt. Naar den læses ret o: med et frelsesøgende Hjertes Modtagelighed, da virker den umiddelbart assensus; hvor den læses med indre Modstand, kommer det heller ikke til nogen Overbevisning²⁰⁾. Naar Hjertet ikke staar imod, ikke af forudfattede Grunde lukker sig for Ordets Paavirkning, men aabner sig til Modtagelse, vælger at give sig ind under Ordets Indvirken, da

²⁰⁾ Bajer l. c. p. 70: *Divinam fidem, qua Scripturae sacrae ex parte formalis divina origo agnoscatur, doctrina ipsa Scripturae omni tempore gignit, quatenus cum attentione lecta, aut voce docentis proposita, explicata et auditu percepta, per se immediate etc.*

Buddeus l. c. p. 113: *Nec obstat, quod plurimi mortalium, omnia verbum divinum aut audiant, hanc ejus vim non sentiant, adeoque de divina ejus auctoritate per internum hocce spiritus sancti testimonium minime convincantur. Causa enim est, quod non ea, qua decet, ratione, verbum divinum tractent, nec animum, in quo vis sitque efficacia ejus, adeoque internum spiritus sancti testimonium sese exercere queat, secum adferant.*

Brochmand l. c. p. 16: *Ut quis interno cordis et conscientiae testimonio certus esse possit, libros Biblicos vere divinos atque authenticos esse — — opus est lectione aut auditione ipsius verbi sacri, conjuncti cum interna spiritus sancti illuminatione atque serio studio exequendi ea, quae verbo proponuntur.*

indtræder **Testimonium Spiritus Sancti**, hvorved Hjertet i umiddelbar Kontakt med den guddommelige Sandhed umiddelbart overbevises om denne Sandheds guddommelige Oprindelse.

Hollaz definerer Test. Sp. S. saaledes: „*Per internum Spiritus Sancti testimonium hic intelligitur actus supernaturalis Spiritus sancti per verbum Dei attente lectum vel auditu perceptum virtute sua divina Scripturæ sacrae communicata cor hominis pulsantis, aperientis illuminantis et ad subsequitum fidei flectentis, ut homo illuminatus ex internis motibus spiritualibus vere sentiat, verbum sibi propositum a Deo ipso esse profectum, atque adeo immotum ipsi assensum præbeat.*“ (p. 136).

Hollaz bemærker senere, at dette Testim. Sp. S. er en Virkning af Ordets efficacia²¹⁾. Men det er ikke en „uundgaaelig Virkning“ (*effectus inevitabilis*), saa at enhver Ords Læser modtager det. I Begrebet maa det, der betegnes som Ordets (nærmest det kaldende Ords) uundgaaelige Virkning, tænkes at gaa forud for Test. Sp. S. Om Aandens Vidnesbyrd skal indtræde, bliver afhængigt af det Forhold, hvori Hjertet i Kraft af den ved Ordets uundgaaelige Virkning satte Valgfrihed stiller sig til dette Ords videre Paa-virkning.

Aandens Vidnesbyrd er intet mystisk „indre Ord“; det er intet verbalt, men et realt Vidnesbyrd. Det er „Aandens Virkning“ for dem, som „giver den Rum i Hjertet.“

Hvori bestaar denne Virkning eller disse Virkninger?

²¹⁾ Hollaz l. c. p. 137: *Internum Spiritus Sancti testimonium de authentia scripturæ coincidit quoad rem cum efficacia scripturæ scriptura in actu secundo spectata; quatenus nempe sacra scriptura attente lecta et intime pensata intellectum hominis illuminat, ut θεοτρευότατη scripturarum clare cognoscat et voluntatem ejus in consensu trahit et allicit. Idem operatur spiritus sanctus per verbum dei decenter usurpatum.*

Svaret herpaa ligger allerede i Definitionen, hvor det heder: *cor hominis pulsantis, aperientis, illuminantis et ad obsequium fidei flectentis.* Virkningen er en umiddelbar Fornemmelse af Ordets Kraft til at tilfredsstille alle Menneskehjertets Behov.

Altgaard vistnok ikke i det enkelte op for Bevidstheden paa en Gang og ikke for alle paa samme Maade. Virkningen kan formelt og temporelt være nuanceret efter den modtagende Bevidstheds individuelle Habitus. Men der er dog en Del Hovedpunkter, som i højere eller lavere Grad bliver markbare for enhver, der har de fornødne Betingelser.

Disse Hovedpunkter er ifølge de gammelutherske Dogmatikeres forskjellige Udtalelser om Sagen væsentlig følgende:

Ordet bringer Lys i den formerkede Bevidsthed (illumination). Den Læser, som ikke gør Vold paa sig selv for at skjule sit Hjertes sande Tilstand og fornegte sin Aands medføde Krav, vil uvilkaarligt fornemme, at han har en Sandhedsaabbenbaring for sig, som bedre end han selv kjender og afslører hans umiddelbare Tilstand, som viser ham Livets og den hele Tilværelses Maal i et Lys, som vidner for sig selv, og som endelig anviser ham Vejen og Midlerne til Maalets Opnaaelse med en Klarhed, Entfoldighed og Sikkerhed, som ingen menneskelig „Livesfilosofi“ raader over. Dette Lys, der viser Synderen den Vej, han har vandret i Vildfarelse og Elendighed, som fremstiller ham selv i hans nægne Virkelighed, afklædt alle hovmodige Indbildninger og alle daarende Illusioners forfængelige Glimmer, somaabbenbarer ham den rædsomme Aarsag til al hans erkjendte eller blot følte Nød og afslører det lige saa rædsomme Maal, hvortil en Fortsættelse af denne Vej maa føre; dette Lys, der paa samme Tid viser Synderen Billedet af, hvad han ved Guds Naade kan og skal blive, viser ham Menneskelivets sande Maal vinkende i det fjerne; dette Lys kan Synderen ikke anse for et jordisk

Lys; det har helt igjennem en anden Karakter end de forvirrende Irlys, der hidtil ledede hans Sjel vild, og som ikke kunde tilfredsstille ham, fordi de hverken formaade tilbuds at vise ham hans egen Tilstand eller klart at fremstille noget i Sandhed attraktivt Livsmaal.. Synderen er sig bevidst, at intet Menneskeord har formaet eller formaar at tilfredsstille hans Bevidstheds Trang til Lys i Tilværelsens dybeste, afgjørende Spørgsmaal. Og Slutningen bliver da denne: Træffer han paa et Ord, som umiddelbart viser sig i stand til at tilfredsstille hans Trang til Lys i Livets og Dødens, i Tidens og Evighedens afgjørende Spørgsmaal, da kan dette Ord ikke stamme fra Mennesker, Ordet må være fra Gud.

Men ligesom Ordet saaledes uvilkaarligt viser sin Kraft som Princip for et nyt Erkjendelsesliv, saaledes viser det sig ogsaa eo ipso som det sande Princip for et nyt Sædelighedsliv. Den segende Bevidsthed har ikke hos sine menneskelige Vejledere fundet en ethisk Livsnorm og et ethisk Livsmaal, hvortil Viljen kunde hengive sig uden paa en eller anden Maade at krænke sit eget Væsen og sin egen Trang. Vaklende mellem en sanselig Eudaimonismes, en intellectualistisk eller æsthetisk Egoismes finere eller grovere fremtrædende Yderligheder paa den ene Side og en lige saa falsk Mysticismes Forseg paa selvforglemmende og selvtilintetgjørende Askese paa den anden Side har Synderen hidtil vandret uden den Sikkerhed og uden den Holdning, som hans ethisk anlagte Væsen uafvisligt trænger til. Han ved, at intet Menneskeord har formaet eller formaar at bryde Egoismens Magt i hans Hjerte, hellige hans Vilje og indvie hans Liv til et Liv for Gud. Nu træffer han paa et Ord, som umiddelbart viser sin Evne til at overvinde Egenkærighedens Magt i hans Hjerte paa samme Tid, som det viser ham Normen for den rette Bedømmelse af sig selv, et Ord, somaabenbarer ham, at det er muligt at vandre Lydigiedens og Selvfornegelsens Vej, for

Guds Ansigt under fuld Anerkjendelse af Menneskets uendelige Værd i sig selv. Kristendommen alene formaar at opheve Striden mellem en ensidig autoteletisk og en ensidig alloteletisk Livsanskuelse. Den nedslaaer Egenkjærligheden uden at fornegte Selvets Gyldighed. — Det var dette i fuldeste Betydning frigjørende Ord, Synderen trængte til; det er herpaa — det leler han umiddelbart — hans Væsen er anlagt. Derfor slutter han atter: dette Ord, dette forlesende, frigjørende Ord maa være fra Gud; thi hvad der fører os hen imod vort Væsens Bestemmelse maa være fra vort Væsens Ophav.

Denne Ordets Virkning paa Erkjendelseslivet og Viljelivet kan ikke blive ligegyldig for Fællesseslivet. Synderen mærker, at han har et Ord for sig, som er i stand til at give hans Hjerte Fred. Han har forgjæves sagt Fred i Verden; men det var Fortængeligheders Fortængelighed alt sammen; thi for den ugudelige er der ingen Fred. Et Liv i Vildfarelse, et Liv, hvis Maal og Norm kun er flygtige og endelige, er et fredlest Liv. Og var der stundom Stilhed i denne Tilværelse, der var rettet mod lutter flygtige Maal, da var det kun paas Overfladen, som viser sig for Menneskene, at Stilheden fandtes, medens Hjertedybet var fuldt af Uro og lønlig Angst. Nu straaler et nyt, hidtil ukjendt Lys ind i den fordunklede Bevidsthed, og et nyt, evigt, uendeligt Maal drager Hjertet til sig, fylder det med en ny „Kraft, Lyst og Længsel“ og giver det en sterk Forvisning om, at det ikke atter skal skuffes, ikke atter gribre efter en Skygge og mødes med Uro. — I denne Forneimmelse af at have fundet det, som tilfredsstiller vort dybeste Behov, er der aabnet en Kilde til Fred, og det urolige Hjerte begynder at være stille. Men kun i Gud er vort Hjerte stille. Derfor maa Ordet være fra Gud²²⁾.

²²⁾ Til den ovenfor givne Fremstilling, skal jeg henvise til følgende Steder hos vores Dogmatikere:

Man vil se, at det „Bevis“, hvorom her efter Sagens Natur alene kan blive Tale, helt igjennem er et Livsbevis eller Erfaringsbevis. Det beror paa reale Livserfaringer i den modtagendes Hjerte. Deraf kommer det ogsaa, at det sættes i den nærmeste Forbindelse med „Aandens Vidnesbyrd“.

Quenstedt, *Systema*, Lipsie 1702. T. I. p. 98: *Ultima vero ratio, sub qua et propter quam fide divina et infallibili credimus; Verbum Dei esse Verbum Dei, est ipsa intrinseca vis, efficacia et maiestas verbi divini et Spiritus Sancti in eo loquentis testimonium.*

V. Obs. *Fides divina, qua quis infallibiliter credit, hoc verbum, quod Scriptura proponit, esse vere Dei verbum, h. e. divinæ originis divinisque autoritatis, immediate oritur 1) a vi et potestate S. Scripturæ intrinseca, qua Scriptura ipsa ad generandam fidem sibi debitam efficax est, sive qua auditoribus et lectoribus suis non retinentibus suam divinam veritatem, certitudinem et autoritatem instillare et communicare et de origine sua coelesti mentes convincere potest; 2) a Spiritu S. in Scriptura et per Scripturam loquentis et operantis testificatione et obsignatione in cordibus fidelium. Hoc enim supremo et infallibili suo testimonio Spiritus S. sese per Scripturas in pectora hominum insinuans illius de maiestate, Deozveditoria et autoritate Scripturæ fidem facit.*

p. 100: *Solam autem S. Scripturæ vim et efficaciam itemque Spiritus S. in Scripturæ loquentis testificationem facere autoritatem Scripturæ infallibilem, probatur ex Hbr. IV. 12: Vivus est sermo Dei et efficax et penetrantior quovis gladio ancipiit etc.*

Ibid. Observ. (2): *Ex hoc dicto ita argumentamur: Quicunque sermo est vivus et efficax et penetrantior gladio utrinque incidente, qui pertinet usque ad divisionem animi simul et spiritus, qui discernit cogitationes et intentiones cordis, is per suam penetrantem vim et potentiam discretriam et divisivam cordis non solum divinam suam efficaciam exerit, sed etiam per eam divinitatem et maiestatem suam cordi manifestat idque ad sui obsequium et ad sibi habendam fidem movet et obligat. Atque sermo Dei S. Literis consignatus est talis etc. Ergo. Confer Joh. VII. v. 16. 17.*

Ibid. II Observ. (2): *Est autem illud testimonium a Spiritu S. per Scripturam et ex Scriptura et in Scriptura sensus suos divinos imprimente promanans adeoque sese singulis hominibus etiam insinuans illicisque de divinarum Scripturarum maiestate fidem faciens, nequam privatum, sed est ipsum publicum et solenne divinitatis testimonium, ordinarium testificationis principium, in ecclesia unus idemque Spiritus. Testitor autem Spiritus, quod doctrina Spiritus S. sit veritas, h. e. verissima, quando interius per doctrinam a se patesfactam et in Scripturis comprehensam in hominum cordibus operatur, ea pulsat, trahit et*

om, at vi er Guds Børn”²³). — Hvad vi her har for os, er egentlig intet andet end selve det frelsende Troesliv i dets reale Begyndelse, satsom en Virkning af selve Ordets

moyet, ut eam a Deo profectam sive vero divinam esse credant. Hinc v. 10 subjungit Johannes: Qui credit in Filium Dei, habet testimonium in seipso. Confer 1 Cor. II. 11. 12, Joh. VII. 16, 17.

Brechtmand l. c. p. 18, se Not. 13. Musaeus l. c. p. 471. Scriptura sacra, lecta vel voce docentis proposita et explica: aptiusque percepia, movet hominis intellectum ad assensum supernaturalem suam a Deo revelante dependentiem per se immediate quidem, sed cum Dei concursu supernaturali.

Ibid. p. 492: Ad causandum igitur assensum fidei divine exerit se Scriptura cum Dei concursu supernaturali, cum in hominis intellectu, tum in ejus voluntate.

Ex parte intelligentiae exerit se Scriptura sacra cum Dei concursu supernaturali illuminando eum per species rerum, quarum signa Scripturæ verba sunt, cum impressas tum expressas.

Ibid. p. 516 sq.: Ex parte voluntatis exerit se Scriptura sacra vel Verbum Dei scriptum aut prædicatum cum Dei concursu supernaturali per objectorum spiritualium species expressas aliciendo trahendoque eam in consensum, ut imperio suo intellectum ad assensum objectorum spiritualium determinet.

Gerhard l. c. p. 25: Qui sunt in ecclesia, illi sponte agnoscunt divinam Scripturæ auctoritatem eamque αὐτοκαταροῦντες et αὐτοποιοῦνtes esse statuunt. Quomodo enim ecclesiam filii de veritate fundamenti, cui ecclesia innititur, dubitare poterunt? Quomodo de auctoritate verbi divini in Scripturis contenti possint querere, qui vim et efficaciam verbi in corde suo ipsam sentiant et per illud ad vitam eternam se regenitos esse agnoscunt?

p. 30 (42): Si Scriptura sacra ex internis κορυφησίοις, cumprimis ex vi quadam interna hominum mentes efficaciter movente et ad se rapiente ac proinde ex interno Spiritus sancti testimonio appud nos auctoritatem obtinet, utique ejus auctoritas etiam quoad nos non dependebit unice ab ecclesia. — — — Jam vero eadem, quem Propheta in Vt. Christus et apostoli in N. T. prædicarunt, Dei voluntate in Scripturas redacta sunt. Ergo eandem vim obtinent. Prædicatio et scriptio sunt externa duntaxat accidentia, quem naturam, vim et efficaciam verbi internam minime omnino mutant. Rom. 1. v. 16. „Evangelium est potentia Dei“ etc. Hebr. 4. v. 12 „Vivus Dei sermo est efficax“ etc. Verbum Dei comparatur semini Luc. 8. v. 11. 1 Petr. 1. v. 23; jam vero semen habet in se vim internam fructificandi Marc. 4. v. 28. Compareatur ignis Jer. 23. v. 29; jam vero ignis habet vim internam urendi, ita quoque verbum Dei sive prædicatum sive scriptum ejusmodi vim corda

Naademiddel. Troeslivets personlige Vished om sin egen guddommelige Realitet og Gyldighed overføres på dette Troeslivs Kilde, som nedvendigvis må have den samme

spiritualiter immutandi et inflammanti obtinet, unde discipuli fitent, cor suum arsisse, cum Christus, ipsis interpretetur Scripturas, Luc. 24 v. 32, ubi nota, quod scriptum Dei verbum a Christo propositum et expositum eam vim exeruerit. Verbum apostolorum absque ullo ecclesie testimonio vel mandato exceptum fuit ut ipsius Dei sermo, 1 Thes. 2, v. 13. — Quod de interno Spiritus sancti testimonio dictum fuit, manifestum est tum ex dictis Scripturae 1 Joh. 5, v. 6. Joh. 8, v. 47. c. 18, v. 37. Rom. 8, v. 16, tum ex ipsa piorum experientia. Declarari hec omnia possunt historiis Samaritanorum Joh. 4 v. 42, verbis Christi Joh. 5 v. 34 et dicto Augustini contra Epist. Monichem c. 5. „Sequuntur nos, qui nos primum invitant credere, quod nondum valamus intueri, ut fide valentiores facti, quod credimus, intelligere moreamur, non jam hominibus, sed ipso Deo intrinsecus mentem nostram firmando et illuminante.“ T. III. Exeg. fol. 24: Ad hoc testimonium pertinet vivus piorum sensus in quotidiana invocatione et exercitiis poenitentiae ac fidei, virtus consolandi et roborandi animum adversus omnis generis adversitates, tentationes, persecutiones etc., quam in lectione et meditatione Scripturae pii quotidie experientur; omniaq. Holmaz. b. c. p. 137. 1 Joh. V, 6: „Spiritus testatur, quod Spiritus veritas est“ — Particula oris non est causalis, sed determinativa, ut sensus sit: Spiritus Sanctus testatur, quod doctrina Spiritus sit veritas h. e. verissima, quando interius per doctrinam a se patesfactam in hominum cordibus operatur, ea pulsat, trahit et movet, ut eam a Deo projectam sive vere divinam esse credant.

Holmaz. b. c. p. 139: Quotiescumque attente legitur vel auscultatur divinum legis et evangelii verbum, hujus vim verticordiam homo docilis vere sentit et Deum secum loqui colligit ex internis cordis actibus et motibus supernaturalibus. Sunt illi actus ex parte intellectus: oborta lux cognitionis supernaturalis et inspirata cogitatio sancta; ex parte voluntatis spirituales motus sunt: dolor de peccatis, desiderium discendi et proficiendi, pia affectio erga Deum revelantem, suavia inclinatio ad imperandum intellectui jam luce aliqua spirituali collustrato immotum assensum credendorum, gaudium spirituale. Qui actus intellectus motusque voluntatis, a Spiritu sancto per verbum legis et evangelii in cordibus legentium vel auscultantium excitati, impudentius cognoscuntur e quibusdam exemplis biblicis — — — — Qui actus intellectus motusque voluntatis supernaturales vi sup a Deo dependentis intellectum ad assensum verbo divino prebendum inclinant validius, quam viva vox viri fidei digni rem creditu difficilem commemorantis intellectum in se-

guddommelig Realitet og absolute Gyldighed. Logisk vil Forholdet fremstille sig som en Slutning fra den guddommelige Virkning til den guddommelige Årsag²⁴⁾. Men i den konkrete Virkelighed vil Visheden om det ene være umiddelbart given i og med Visheden om det andet²⁵⁾.

— Af den Bestemmelse, at det er Troeslivet i dets Begyndelse, vi har for os, følger ogsaa, at vi allermindst paa dette Punkt er berettigede til at vente eller kræve — som Regel

— en klar Bevidsthed om de enkelte Momenter i Troeslivet. *Sicut enim a Spiritu sancto per verbum legis et evangelii sunt excitati, ita Deum sui arguant auctorem; sicut alias omnis effectus testatur de sua causa.* (Buddens al. c. p. 113: *Producitur autem ea (scilicet fides divina) per spiritus sancti operationem, qua intellectum lumine divino perfundit, ut de veritate rerum, quae in scriptura sacra proponuntur, intime convincatur, simulque voluntas valide ad obsequium flecatur.* Nec tamen hoc ita intelligendum, ac si spiritus sanctus immediate istud in nobis efficiat. Quinimo per ipsum verbum, si rite tractetur, nec homines ipsi repugnant, talia in nobis operatur, ut adeo conjungendum sit cum ipsa operatione Spiritus sancti verbum divinum minime separandum.

— ²³⁾ Gerhard T. III. Exeg. fol. 21: *Primum est internum Spiritus S. testimonium, qui, ut reddit testimonium Spiritui credentium, quod sint filii Dei Rom. 8 v. 16, ita quoque efficaciter cor convincit, quod in Scripturis vox Patris coelestis continetur.* (cfr. Preuss p. 26.)

— ²⁴⁾ Hollaz L. c. p. 137: *Sicut enim a Spiritu sancto per verbum legis et evangelii sunt (scilicet actus et motus spirituales) excitati, ita Deum sui arguant auctorem; sicut alias omnis effectus testatur de sua causa.*

— ²⁵⁾ Kromayer, Theol. pos. p. 20: *Testimonium ille spiritui nostro ita dat, ut ab eo dari et divinum illud esse protinus sciamus.* Ut esim, dum vivimus, nos vivere, dum credimus, nos credere actu ipso experimur, ita, dum Spiritus S. veritatem in nobis confirmat, dum per verbum operatur et de verbo intus testificatur, eum operari et testificari similiter actu ipso experimur. *Et voluti credens non cogit de rationibus, ex quibus constet, quod credit, sed sensum fiduciipac percipit, sic et quidem quoad internam Spiritus S. operationem et testificationem non opus habet nova ratione, unde constet ipsi, quod illa operatio et testificatio sit divina, siquidem ex actu ipso cordisque sui motu praternaturali Divinitatis sensum confessim percipit.* (Cfr. Klaiber, d. c. p. 18.)

indholdet og deres indbyrdes Forhold. Naar Videnskaben psychologisk analyserer dette Indhold og herunder henfører de forskjellige Momenter til meget distincte Kategorier, skjelner mellem prius og posterius o. s. v., da sker dette med fuld Bevidsthed om, at den i Begrebet holder ud fra hverandre Momenter, som i den erfaringsmæssige Virkelighed i Almindelighed falder sammen, og at den anbringer Klarhed der, hvor der i de konkrete Tilfælde ofte hersker megen Uklarhed. Men Videnskabens Ret til at handle saa følger jo ligetil af dens almindelige Ret til at anskue og behandle sine Objekter i deres objektive, ideale Væsen og til at abstrahere fra Virkelighedens vedhængende Ufuldkommenheder i de enkelte Tilfælde. Kun maa Videnskaben være paa det rene med, at den ikke gaar ud over det, som virkelig udgjør Forholdets Væsen; den har ikke Lov til at anbringe Momenter, som ikke potentielt, om end i nok saa lidet klar og udviklet Form, altid maa siges at være tilstede. — Om Barnets Forhold til testimonium Sp. S. har — saavidt jeg ved — de gammel-lutherske Dogmatikere ikke specielt utalt sig. Men efter deres Fremstilling i det hele kan det vel neppe tænkes, at de vilde anse dets Mangel paa Udvikling som en afgjørende Hindring for, at det kan modtage dette Vidnesbyrd, naar det kun er kommet saa vidt, at det kan læse Skriften eller nogenlunde forstaa, hvad det herer læst. Naar derfor Palmer (Evangelische Katechetik. Stuttgart 1856. 4 Auf. p. 161) mener, at „ingen vil paastaa, at test. Sp. S., det indre Bevis for Skriftens Guddommelighed, allerede paa dette Udviklingstrin skulde være umuligt, og at det skulde intræde umiddelbart samtidigt med Skriftens Brug“, da beror dette paa en Tankegang, som er forskjellig fra den lutherske Dogmatiks; man vil kun tilkjende det Realitet for Bevidstheden, som Bevidstheden ejer i udviklet Klarhed, en Maxime, der, som bekjendt, har ført til særdeles betydelige Vildfarelser i Læren. Test.

Sp. S. indtræder ganske vist „samtidigt med Skriftens Brug“, forudsat, at Skriften bruges ret.

Naar vo're Dogmatikere paastaar, at da de der modtager Aandsvidnesbyrdet med Hensyn til den hellige Skrift, er de samme, som eo ipso modtager Aandsvidnésbyrdet om sit Barneforhold til Gud, naar de her taler om „troende“, „fromme“, „Kirkens Lemmer“ o. s. v.²⁶), da bliver Spørgsmaalet: Kommer man ikke her til at gjøre sig skyldig i en petitio principii? Er Meningen at sege et Bevis for den hellige Skrifts Guddommelighed, hvorved Troen først egentlig kan blive til, hvilken Mening er der da i at kræve, at Troen skal medbringes, forat Beviset kan blive Bevis? Existerer der allerede for Test. Sp. S. et virkelig Troesliv, uden at der i dette Tilfælde siges, hvorfra dette har sin Oprindelse, da bliver Aandsvidnesbyrdet ikke det begrundende for Overbevisningen om Skriftens Guddommelighed; dette Vidnesbyrd bliver da noget sekundært, som senere kommer til, medens det egentlige Spørgsmaal, som jo gjaldt denne Overbevisnings Tilblivelsesmaade, fremdeles staar som en ulest Gaade. Er altsaa Troen paa Skriftens Guddommelighed en Frugt af Vidnesbyrdet, eller skulde Meningen kanske være den, at Vidnesbyrdet er betinget af hin Tro?

Der kan ikke være Twivl om, at Meningen er den, at den omspurgte Overbevisning er en Frugt af Vidnesbyrdet. Se L. Ex. det nedenfor anførte Citat af Hollaz Not. 28. Uden denne Antagelse vil hele den apologetiske Udvikling være ganske betydningslos. Med dette for Øje maatte det altsaa fuldkommen rigtigt kunne siges, at Testimoniets Hensynsobjekt er ikke-troende, men vistnok saadanne, som, fordi den ikke staar imod Troens Anammelse, er umiddelbart mod-

²⁴⁾ Gerhard l. c. p. 32 (49). Buddeus l. c. p. 113. Gerhard p. 25 o. a. St. 1 i 1819-1820 V. 1819-1820 1819-1820 1819-1820

tagelige for Troen eller i Overgang til Trø — forsaavidtsom disse Momenter i Troeslivets Genesis i Begrebet lader sig adskille. — Naar alligevel Vidnesbyrdets Hensynsobjekt i den dogmatiske Fremstilling oftere betegnes som „fromme“, „troende“ o. s. v., da er herved at bemærke, først: at disse Prædikater jo faktisk bliver gyldige i samme Øjeblik, som Vidnesbyrdet intræder, da der i Virkeligheden aldrig lader sig paavise noget Tidsmoment mellem Vidnesbyrdets Meddelelse og Overbevisningens, Troens Fødsel i Hjertet. Dernæst: Naar der tales om Aandsvidnesbyrdet, tænkes der ikke altid paa Troeslivets Begyndelse. Da Aandsvidnesbyrdet for alle Tider og for hele Troeslivets Udvikling er knyttet til den hellige Skrift, saa er det ikke indskrænket til at være noget momentant forbogaaende, saavist som Troeslivet altid maa næres ved Ordet. Det følger Troeslivet i hele dets Udvikling, tiltager i Klarhed og Styrke i samme Forhold, som dette voxer sig sterkt, og fuldendes med dette. Se Gerhard T. III. Exeg. fol. 21 (Not. 22); Hollaz p. 141 (Not. 28). Dette Forhold er den nødvendige Konsekvens af den hele Udvikling. I denne Betydning bliver det jo altid troende, som modtager Vidnesbyrdet. — I Virkeligheden maa man vel her sige, at der finder et Vexelvirkningsforhold Sted. Nærmest er Troen en Virkning af Vidnesbyrdet. Men omvendt bliver ogsaa dets tiltagende Klarhed og Styrke en Virkning af Troens Væxt. Troen kommer af Herelsen; men i den fortsatte Udvikling kan det ogsaa siges, at Herelsen kommer af Troen. Thi jo sterre Troens Maal bliver, desto bedre høres ogsaa Ordet.

Disse Bemerkninger vil for de fleste Tilfælde være tilstrækkelige til at forklare vores D.D.s Mening, naar de taler om Hensynsobjektet for Test. Sp. S. — Afvigende fra den sædvanlige Opfatning er B. I. A. Osianer, som (Syst. theol. 281) ikke alene benegter, at Aandsvidnesbyrdet eksisterer for de „uigjenfødte“, men ogsaa negter, at det findes hos

dem, „som er paa Omvendelsens Vej.“ Det lyder, mener han, kunn i de omvendte, i hvem Aanden allerede bor „som i sin Bolig“²⁷⁾. Anderledes derimod f. Ex. Hollaz, som udtrykkeligt hævder, at ogsaa de, „som er paa Omvendelsens Vej“, modtager Vidnesbyrdet, og lærer, at Troen just ved dette „optændes“ i dem²⁸⁾.

Blandt de „Beviser“, som føres for den hellige Skrifts guddommelige Oprindelse og Autoritet, betegnes Test. Sp. S. som det *fortrinligste* og *ypperste*²⁹⁾. Virtuelt betegnes det af alle som „det første“, om det end ikke altid temporelt kommer først³⁰⁾. — Ja, det betegnes ligefrem som *argumentum unicum*: det er det eneste Vidnes-

²⁷⁾ *Spiritus non ubique testatur, in omnibus et singulis, in quibus nec est nec operator, quales irregentii, nec etiam in illis, qui adhuc sunt in via conversionis, circa quos occupatur extrinsecus tantum illuminatione objectiva presupposita, incapacitatem tollendo etc. sed tantum in conversis, in quibus jam est tanquam in domicilio suo, quos jam gratiose inhabitat etc.* Cfr. Klaiber I. c. p. 19.

²⁸⁾ Hollaz I. c. p. 141: *Attestatio Spiritus sancti consideratur vel in ordine ad homines conversos et renatos, vel in ordine ad illos homines, qui sunt in via ad conversionem et regenerationem. Conversorum et renatorum hominum fidem de divinitate Scriptura Testimonium internum Spiritus sancti obsignat, confirmat et locupletat. Sed corda hominum, qui sunt in via ad conversionem, efficax Spiritus sancti attestatio et operatio per verbum Dei lectum vel auditum pulsat, aperit, illuminat fidemque in illis accedit. Exemplo nobis est Lydia, purpurarum venditrix Act. XV, 4, que, cum inciperet auscultare verbum Pauli, nondum erat conversa et renata, erat autem in via ad conversionem: huic Spiritus sanctius cor pulsbat, aperiebat, omnes seras ignorantiae, omnia repagula connati malitia summovebat, ut attenderet iis, que a Paulo dicebantur, et maiores progressus in cognitione rerum spiritualium faceret, usque dum assensus fidei plenus obtineretur.*

²⁹⁾ Gerhard p. 26 (Prenss): *Primum est internum Spiritus sancti testimonium etc. p. 27: Prima et summa causa, ut Scripturam agnoscamus esse divinam et pro divina habeamus, est Spiritus sanctus in Scriptura loquens et testificans, quod Spiritus sit veritas I Joh. 5 v. 6.*

³⁰⁾ Gerhard T. III. Exeg. f. 22 (36); Quenstedt p. 97 (IX); Hollaz p. 136; Buddeus p. 113 (XVII).

byrd, som medfører afgjørende Overbevisning. De saakaldte *κριτήρια* interna og externa er kun relativt nødvendige. Det lader sig gjøre at overbevises uden dem³¹⁾. Hermed er da altsaa alle de Vanskeligheder afskaarne, som nedvendigvis maa melde sig, naar man gør Overbevisningen om Skriftens Guddommelighed helt eller halvt afhængig af videnskabelige Beviser i eller overhovedet af Beviser, som ikke er tilgængelige for enhver eller uden videre indlysende ogsaa for de ensfoldige. Denne Overbevisning kan ikke være helt afhængig af videnskabelig (historisk-kritisk) Demonstration; thi da var Troen et Privilegium for de lærde. Den kan heller ikke for en Del være afhængig af Videnskaben; thi da var i alle Fald den sterke Tro, den fulde Overbevisning et Privilegium for Videnskabens Dyrkere. Et hvert Skaar i den Erkjendelse, at Troen i samme Grad er opnaaelig for den ensfoldigte som for den lærdeste og mest begavede, vil efter denne Betragtning være at anse som en Grundvildfarelse, der truer med at rokke Troen i dens Væsen, fordi den angriber Fundamentet. *Ant omnibus, aut nemini.*

³¹⁾ Bajer p. 73: *Atque hoc quidem argumentum unicum est, quo fides divina de divina origine doctrinæ in Scripturis comprehensæ singulis hominibus ingeneratur: licet argumentorum fidem humanam dignitatum usus fortasse non intercesserit.*

(a) Nempe reliqua argumenta conducunt quidem cum ad movendum et suadendum, tum ad convincendum adversarium, sed non ad persuadendum, ita ut vel accendant vel foveant aut sustineant fidei illam pleroriam, qua velut coelesti radio omnes nebulae animi secum disceptantie dissipantur. Quæ plerophoria est beneficium Spiritus s. qui, ut loquitur Augustinus, cathedram in caelo habet et docet corda intus.

Hollaz p. 137: *Quamobrem sacra Scriptura lecta vel voce docentis proposita, explicata audituque percepta efficacia divinitus sibi communicata movet hominis intellectum ad assensum supernaturalem sum a Deo revelante dependentiæ, per se immediate quidem citra aliam revelationem aut ullum motivum credibilitatis, sed cum concursu supernaturali Spiritus S.*

Jeg maa i denne Forbindelse tillade mig en Bemerkning om den Skikkelse, Læren om Test. Sp. S. i Forening med κοπτηρια interna og externa har faaet i nogle af vores brugelige Religionslærebøger. Disse Lærebøgers Fremstilling synes nemlig ikke at stemme ganske vel overens med den Stilling der af de gammellutherske Dogmatikere anvises Test. Sp. S. Aandsvidnesbyrdet bliver her ikke vurderet som argumentum unicum, ja faar stundom ikke engang Rang som argumentum præcipuum ac summum. Sagen er vigtig, da den bærer de betydningsfuldeste Konsekvenser i sit Skjed. En Lakune eller et Fejlsyn i det isandhed fundamentale og praktiske Spørgsmaal om, hvorpaas vor Overbevisning om den hellige Skrifts Gudommelighed hviler, er en Mislyghed, som overalt maa volde Betænkelighed, og som i en populær Lærebog for den hele Menighed kan faa uoverskuelig og uberegnelig Betydning. Vi kan ikke træste os med, at vi muligens hidtil dags ikke har seet eller ikke se stort til mislige Felger af de omtalte Fremstillinger. Er Øjet ikke — sensu malo — opladt for Misvisningen idag, saa kan det blive opladt for den imorgen. Naar Menigheden per inconsequentiam bestyrkes mod Felgerne af en formel eller reel Misvisning i sin Bernelærdom, da er dette heldigt; men vi har ikke Ret til at stole paa, at den ikke naarsomhelst per consequentiam fortsætter Lebet i Misvisningens Retning. Sagen fortjener saaledes vistnok en Overvejelse.

I Pontoppidans „Sandhed til Gudfrygtighed“ (Kristianssand 1817) heder det Sp. 13: „Hvoraf kjender man, at just denne Skrift, som vi have, er det sande Guds Ord?

Sv.: Af adskillige Ting, saasom Jedernes, Tyrkernes og andre ældgamle Slægters Tilstaelse, da de beraabe sig pas samme Ord; af Skribenternes Overensstemmelse, af Spaademenes Opfyldelse, af de mangfoldige Miraklers Stadfestelse, og endelig af den store Fremgang, dette Ord har haft uden

Tvang og menneskelig Magt, ja midt i de blodigste Førfelgeiser, da saa mange tusinde Martyrer har beseglet Sandheden med deres Blod.

Sp. 14: Men hvad skal den gjøre, som ikke endda tror, at Skriften er Guds Ord?

Sv.: Han skal forsøge at adlyde Ordet og give dets Virkning Rum i Hjertet, da bliver han snart vær, at det har en overnaturlig og ret guddommelig Fynd, Kraft, Liv og Aand hos sig til at oplyse, overbevise, opmunstre, trøste og straffe Samvittigheden.

Joh. 7, 17. „Dersom nogen vil gjøre hans Vilje, han skal kjende, om Lærdommen er af Gud, eller jeg taler af mig selv.“

Man ser strax, at Sp. 13 omhandler *κριτηρία* interna og externa, Sp. 14 Test. Sp. S.

Det staar for mig som en i alle Fald tvivlsom Sag, om det apologetiske Materiale, som foreligger i Læren om *κριτηρία* int. og ext., bør fremlægges i en Lærebog for Ungdommen. Hos Pontoppidan hører Sp. 13, ja endog Sp. 14 til de indcirklende og kan altsaa overspringes i Undervisningen. Men tages det nævnte Materiale med, maa det i alle Fald ske paa en saadan Maade og i en saadan Form, at det ikke volder Tviyl hos de unge istedetfor at grunde deres Vished. Skikket til at yække Tviyl bliver Fremstillingen da, naar den faar Udseende af, at man mener, alt retteligen kan eller bør afgøres ved rent objektive Kriterier.

Er den ovenanførte Fremstilling saadan, at den ikke i nogen Maade forleder til denne fejlagtige Opfatning? — Naar der spørges: „Hvoraf kjende vi“ o.s.v., hvorefter Kriterierne opregnes, og der derefter tales om dem, som „endda“ ikke tror, da maa man unegtelig faa det Indtryk, at Meningen er denne; Der gives en Række af ydre Omstændigheder og Kjendemærker, som i og for sig er afgjørende Bevis for Skriftenes Guddommelighed; at iagttagte disse Omstændigheder

og disse Kjendemærker er den rette og naturlige Vej til at lære Inspirationens Kjendsgjerning at „kjende“. Er man „endda“ ikke overbevist, vil man „endda ikke tro, at Skriften er Guds Ord“, saa faar man gribet til et andet Middel, som altsaa ingenlunde synes at være det første og nærmeste, end sige det eneste afgjrende (ikke „præcipuum ac summum“, end sige „unicum“), og dette Middel er at give Ordets Virkning Rum, hvoraf Test. Sp. S. vil blive en Følge. — En anden Mislyghed er den, at der i Sp. 13 bruges det svævende Udtryk: „kjende“. Er dette „kjende“ det samme som erkjende eller vide, da maa Meningen ligefrem blive den, at Inspirationens Kjendsgjerning af hine objektive Kriterier kan erkjendes eller vides. Vør Vished om Ordets Guddommelighed betegnes da ligefrem som en Vidensvished. Om dette er Meningen, kan ikke sees af Sp. 13. Dette Spørgsmaal bliver saaledes i sig selv uklart. Naar det i Sp. 14 heder: „den, som endda ikke tror“, da synes vistnok herved Sp. 13 at være fortolket derhen, at hint „Kjendskab“ alligevel maa blive at betegne som Tro; men hvorfor bruger man „kjende“, naar man mener „tro“? Det kan ikke negtes, at „kjende“ i Sp. 13 korresponderer paa en temmelig uadekkvat eller i alle Fald uklar Maade med „tro“ i Sp. 14. Indet ved kgl. Resol. af 14de Juli 1843 autoriserede „Udtog“ af Pontoppidans Forklaring heder det:

„Sp. 6: Hvoraf ved vi, at denne Skrift (Bibelen) er Guds Ord?“

Sv.: Af Spaadommernes Opfyldelse og de mange Mirakler, hvormed den er stadiæstet.

„Sp. 7: Men hvad skal den gjøre, som endda ikke tror, at Bibelen er Guds Ord?“

Sv.: Han skal forsøge at adlyde Ordet og give dets Virkning Rum i Hjertet.

Joh. 7, 17. Dersom nogen vil gjøre Guds Vilje o. s. v.“

I de ved kgl. Resol. af 14de Juli 1843 og kgl. Resol. af 16de Dcbr. 1865 autoriserede Udtog heder det: „Sp. 7 (6): Hvoraf vide vi (kunne vi vide), at de vare drevne af Guds Aand?

Sv.: Af deres Spaadommes Opfyldelse og de mange Mirakler, hvormed deres Ord er stadfæstet.

Sp. 8(7): Men hvad skulle vi gjøre for selv at erfare, at deres Ord er Guds Ord?

Sv.: Vi skulle forsøge at adlyde Ordet og give dets Virkning Rum i Hjertet. Joh. 7, 17.

Ordets Virkning betegnes derefter som „et nytt Lys i Forstanden, Renhed og Kraft i Viljen og Fred i Samvittigheden.“

I Volrath Vogts „Forklaring af Lüthers lille Katekismus efter Pontoppidan“ (Kristiania 1867) ses Spørgsmålene og Svarerne saaledes ud:

„Sp. 6: Hvoraf vide vi, at de vare drevne af Guds Aand?

Sv.: Fordi deres Spaadomme ere opfyldte, og fordi deres Ord er stadfæstet ved mange Undergjerninger.

Sp. 7: Kunne vi ikke ogsaa selv erfare, at deres Ord er Guds Ord?

Jo, ved at give Ordet Rum i vort Hjerte. Joh. 7, 17.

I disse Udgaver er Fremstillingen mer eller mindre afvigende fra Pontoppidans i „Sandhed til Gudfrygtighed.“ Fælles for dem alle er, at de har optaget Begrebet at vide istedetfor kjende om Resultatet af de objektive Kriterier. De tre sidstnævnte har indført Begrebet at erfare om Testim. Sp. 5., medens den førstnævnte har beholdt Pontoppidans uheldige Form i Sp. 7. Den førstnævnte Udgave og især Vogts udmarkører sig derhos ved sin Korthed; det heder, at vi ved at give Ordet — Ordets Virkning — Rum i Hjertet kan komme til Vished om, at det er af Gud; men hvorledes, ved hvilke Virknings dette sker, derom siges intet.

Endelig er der den Forskjel mellem „Sandhed til Gudfrygtighed“ og den ved kgl. Resol. af 14de Juli 1843 autoriserede paa den ene Side og de tre sidstnævnte Fremstillinger paa den anden Side, at medens Test. Sp. S. hos hine kan synes bestemt for dem, som trods de klare Beviser „endda“ ikke vil tro, saa betones det klarere hos disse, at den personlige Erfaringsvished er nødvendig for enhver. („Hvad skal vi gjøre for selv at erfare“ o. s. v.) Dette sidste gælder dog mindre om Vogts Fremstilling, hvor det Spørgsmål: „Kunne vi ogsaa selv erfare“ o. s. v. kun synes at indeholde, at der er en Mulighed for, at saadan Erfaring kan vindes, derimod ikke, at vi skal gjøre, hvad der kan gøres for at vinde denne Erfaring. Ogsaa hos Vogt kan Sagen ligesom hos Pontoppidan forklares saa, at den bliver et „donum superadditum“, som ikke er uomgjengeligt nødvendigt for enhver troende. Det at „give Ordet (Ordets Virkning) Rum i Hjertet“ er i og for sig noget, som vistnok hverken Pontoppidan eller Vogt kan ville betegne som mindre nødvendigt; men at dette er den eneste afgjørende og for alle nødvendige Vej til Vished om Ordets guddommelige Oprindelse, dette fremgaar ikke af deres Ord.

Er Sagens Stilling forbedret ved disse Endringer? Vor Anke mod Pontoppidans „kjende“, at Skriften er Guds Ord, var væsentlig den, at dette Udgryk er uklart. Naar det i de senere Udgaver hedder, at det kan vides, at de hellige Mænd var drevne af Guds Aand, da er dette Udgryk klart. Og Klarhed er jo altid bedre end Uklarhed. Men om det er rigtigt at sige, at dette kan vides, bliver et andet Spørgsmål. Jeg tror det ikke. Jeg mener i alle Fald, at en Henvisning til den foregaaende Fremstilling af de gammellutherske Dogmatikeres Lære om de objektive Kriterier er nok til at vise, at dette Udgryk ikke lader sig bringe i Harmoni med den ægte lutherske Betragtning af disse Kriteriers apologetiske

Betydning. I disse „Forklaringer“ betegnes Resultatet af de objektive Kriteriers Vurdering som en Videns. De gammel-lutherske DD. betegnér Resultatet som en „fides humana“, altsaa for det første ikke Videns, men Tro, og for det andet en Tro, som ikke engang involverer nogen sand Vished; thi denne „menneskelige Tro“ betegner de selv til sidst som væsentlig ensbetydende med Sandsynlighed. Der er altsaa virkelig en temmelig betydelig Forskjel mellem den gamle lutherske Dogmatik og de nyere „Forklaringer“ i dette Stykke.

— Naar dette Spørgsmål endelig skulde tages med, da mener jeg, at det dogmatisk havde været mere forsvarligt at give det saadan Form: „Hvilke ydre Vidnesbyrd har vi for, at de var drevne af Guds Aand?“ (Spaadommens Opfyldelse og Undrene). Det tilsvarende Udtryk, „indre Vidnesbyrd“ eller „Aandens indre Vidnesbyrd“, maatte da forekomme i det følgende. Det kunde kanske indlemmes i Svaret til det Spørgsmaal: „Hvad virker da Guds Ord hos dem, som giver det Rum i Hjertet?“ „Det virker et nyt Lys o. s. v. Dette kaldes den Hellig-Aands indre Vidnesbyrd, fordi det virkes i os ved Ordet af den Hellig-Aand.“ Formen og Ordningen kan være forskellig; men Hovedsagen er, at det ikke gives Udseende af, at en Afgjørelse her kan ske ved blotte ydre Vidnesbyrd. Test. Sp. S. maa hævdes som det eneste afgjørende. — At Begrebet om at „vide“ er indført i denne Forbindelse kan altsaa ikke ansees som nogen Forbedring. At Begrebet „at erfare“ er brugt om den Helligaands Vidnesbyrd er derimod vistnok en Forbedring; thi Aandsvidnesbyrdet er helt igjenem et Vidnesbyrd i indre Erfaringer. Endelig er det et betydeligt Fortrin, at Aandsvidnesbyrdet fremstilles som nødvendigt til Afgjørelsen. Men Skridtet kan i denne Henseende ikke blive taget fuldt ud, saalænge Spørgsmaal⁷ (6) om de ydre Kriterier beholdt den Form, det nu har. Aandsvidnesbyrdet bliver ikke det eneste vir-

kelig afgjørende — „*testimonium unicum*“ — saalænge det efter Sp. 7 (6) ser ud, som om en virkelig Overbevisning — Vidensoverbevisning — ogsaa kan komme i stand ved objektive Kriterier.

Pontoppidans „Sandhed til Gudfrygtighed“ viser tilbage til Speners „Forklaring“, hvor Spørgsmaal 4 (Belsheims Oversættelse. Bergen 1864) lyder saa: „Hvoraf kunne vi sikkert vide, at denne Skrift indeholder det egentlige Guds Ord?“ Svaret³²⁾ er ogsaa her i flere Henseender utilfredsstillende. Der passerabes som Bevis, hvad der i denne Forbindelse ikke kan gjælde som Bevis, men tvertom er det, som skalde bevises: Fordi den er forfattet af Profeter og Apostle efter den Hellig-Aands Indgivelse 2 Ptr. 1, 21; 2 Tim. 3, 16, 17³³⁾. Der medtages blandt de objektive Kriterier Ting, som retteligen kun kan henregnes til Test.

³²⁾ Det lyder i sin Helhed saaledes: „1) Fordi den er forfattet af Profeterne og Apostleerne efter den Hellig-Aands Indgivelse. 2 Petr. 1, 21: De hellige Guds Mænd talede, drevne af den Hellig-Aand. 2 Tim. 3, 16, 17: Den ganske Skrift er indblæst af Gud og nyttig til Lærdom, til Overbevisning, til Rettelse, til Optugtelse i Reifærdighed, at det Guds Menneske man vorde dygtiggjort til al god Gjerning.“

2) Fordi den baade indeholder saa udførlige Spaadomme om tilkommende Ting, som ere forkynede mange hundre Aar for deres Opfyldelse, og ellers tillige håndler saa herligt, simpelt og tydeligt, kraftigt og overbevisende for det menneskelige Hjerte om de Hemmeligheder, som Kjød og Blod ikke kunne aabenbare. Den lærer ved sin Enfoldighed kraftigere, end nogen Verdensviddom, at rense Sjælens inderske Grund og ret at vendes sig til Gud som den højeste Fuldkommenhed; den lover de evige, gode Ting efter dette Liv, og den anviser og giver ogsaa de guddommelige Midler dertil, hvilke ikke kunne være bekjendte uden ved Skriften.

3) Fordi den Hellig-Aand kraftigen besegler dens Sandhed i dets Hjerter, som læse den med Andagt uden Modstand og med gudelig Lydighed. 1 Joh. 5, 6: Det er Aanden, som vidner, efterdi Aanden er Sandbeden.

4) Fordi den fra Begyndelsen af har haft den kristelige Kirkes Vidnesbyrd, og dens Sandhed er blevet støttestet ved mange tusinde Martyrs Blød.“

Sp. S. Og endelig: Dette sidste stilles paa lige Trin med istedetfor over de objektive Kriterier.

Det er i det hele taget uheldigt, at Pædagogerne i sin Fremstilling af dette Punkt, istedetfor at slutte sig til den ældre Skole af lutherske Theologer, har optaget den afgivende Synsmaade i dette Punkt, der, som vi før har set, begyndte at gjøre sig gældende omtrent samtidigt med Pietismen³³⁾.

De Skriftsteder, som gjerne anførs ved Fremstillingen af Test. Sp. S., er: Joh. 7, 17; 1 Joh. 5, 6. 10; 1 Thes. 1, 5, 6; 2, 13; Hbr. 4, 12; Rom. 1, 16; 10, 17.

Når vores gamle fører Skriftbevis for sin Lære om Test. Sp. S., har man indvendt, at de gør sig skyldige i en Cirkel. Staar Skriften Paalidelighed forelebigt i suspenso som det, der skal bevises, da kan man ikke af Skriften hente Beviset. — Men denne Indvending beror paa en Mis-kjendelse eller Misforstaelse af dette Skriftbevises ejendommelige Betydning. Det, som ved det ber saakaldte „Skriftbevis“ skal bevises, er egentlig ikke Skriften guddommelige Oprindelse. Var dette Hensigten, de vilde man ganske vist gjøre sig skyldig i en Cirkel. Men „Skriftbevis“ betyder her intet andet end dette, at man ud af Skriften vil hente Principet for, hvordan dens egen vil legitimeres, eller, når Beviset er leveret, påvise, at denne Bevismaade stemmer overens med de Principer for Bevis, som Skriften efter sit Væsen og sin ejendommelige Betydning alene kan godkjende. Vil man altsaa paa Forhaand nedlægge nogen Protest imod, at der leveres et „Skriftbevis“ i denne For-

³³⁾ Theol. Tidsskr. N. R. I. p. 555 ff. Når der her i dette Punkt er givet den ældre „orthodoxe“ Skole af lutherske Theologer et Fortrin fremfor den yngre Skole, som udviklede sig under kændelig Pasivkning af Pietismen, da er dette ikke at forstå som en almindelig Dom om Forholdet mellem disse Skoler. At den sidste Skole har sine ubestridelige Fortrin og sin umiskjendelige Fortjeneste fremfor bin, skal hermed ikke være negtet.

bindelse, da maa Protesten begrundes saaledes! Det er ikke sandt, at Skriften selv har Lov til at bestemme, hvorledes dens **Paradidelighed** skal bevises. Men en saadan Indvending vilde rigtignok umiddebart ogsaa være en Protest imod al analog, herskende **Praxis** baade i Videnskaben og i Livet. Det er overalt og til alle Tider med Hensyn til Videnskaben faktisk blevet indremmet, at den enkelte Videnskab virkelig har Lov og Ret til i Overensstemmelse med sin egen Ejendommelighed at bestemme Bevismaaden og Bevismidlerne for enhver Sats indenfor dens eget Omraad. En videnskabelig Sats maa bevises i Overensstemmelse med de Principer, som er vaessentlige for vedkommende Videnskab. Vil man her gribe til Beviser, som er hentede fra et ganske heterogent videnskabeligt Omraad, da gribes man ganske vist fejl; og vil den ene Videnskab efter sine Principer foreskrive den anden, hvorledes den maa fore sine Beviser, forat de skal kunne kjenedes gyldige, da er dette intet andet end et vilkaarligt Overgreb. En matematisk Sats maa bevises i Overensstemmelse med de Love for Beviserne, som Matematikken efter sin Ejendommelighed selv bestemmer; en aesthetisk Produktion maa bedømmes efter de Kriterier, som **Aesthetiken** selv alene kan opstille. Matematikeren havde god Grund til at beklage sig, om **Aesthetikeren** forlangte af ham, at han skulde fore sine Beviser aesthetisk; og af Kunstneren vil man heller ikke forlange, at han skal finde sig i, at hans Arbejde bedømmes af en Komite, bestaaende af Matematikere eller Naturforskere. Men en Indremmelse, som man saaledes ikke betænker sig paa at yde nogen menneskelig — videnskabelig eller ikkevidenskabelig — Produktion, har man heller ingen Ret til at negte Skriften. Vi falger herved kun en Lov, som er fuldkommen almengyldig for den menneskelige Bevidsthed. Forholdet bliver med Hensyn til Skriften dette: Der spøges: Hvor skal vi henvende os for at hente **Anvisning** til den rett-

Maade at overbevise os om den hellige Skrifts guddommelige Oprindelse paa? Svaret kan kun blive: Vi kan derom retteligen kun henvende os til Skriften selv. Vi er forpligtede til at forsege og følge den Bevismaade, som Skriften selv efter sit Væsen foreskriver. Det er altsaa allerede af den her anførte Grund udenfor al Tvivl, at der baade kan og maa føres Skriftbevis ogsaa i dette Lærepunkt. — De gamle har forevrigt ikke besvaret Indvendingen paa den her antydede Maade. Det heder hos dem: Naar der siges, at det er uberettiget at Ville bevisé Skriftenes Guddommelighed af Test. Sp. S. og Test. Sp. S. af Skriften, da svares herpaa: Aanden virker ved Ordet Forvisningen om Ordet; men denne Forvisning om Ordet er etter en Forvisning om Aanden; (Ordets guddommelige Virkning i Hjertet kan kun have en guddommelig Aarsag⁸⁴⁾). En anden Indvending mod Læren om Test. Sp. S., som ustyrkt nok maatte fremkomme, men som ikke mindre end

⁸⁴⁾ Quesnstedt p. 101: *Disting. inter circulum et regressum apodicticum seu demonstrativum: circulus proprie est, quando probatio in orbem reddit et ab ignoto ad sequentem ignotum progressus, sive quando resolutio non sit in notius et certius, sed in sequentem. Regressus demonstrativus est, quando a cognitione confusa ad distinctam procedimus. Quando autoritatem et divinitatem Scripturæ ex testimoniis intrasceo Spiritus S. et ex Scriptura S. testimonium Spiritus S. probamus, non committimus circulum, sed est regressus demonstrativus. Different enim tanquam causa et effectus: Spiritus S. enim primario operatur et efficit talem probationem et obsignationem per Verbum de Verbo: Dei in corde fidelium, et hec obsignatio herum testatur de Spiritu S. tanquam effectus de sua causa.* Holla p. 140: *Dist. inter circulum sophisticum et regressum demonstrativum. In circulo sophistico probatur ignotum per sequentem ignoratum; in regressu vero demonstrativo: cognitione confusa ad distinctam procedimus. Nempe Scripturæ dignitas divina probatur per effectum supernaturale Spiritus Sancti per Scripturam efficaciter operantis, illuminantis, convertentis, regenerantia, renovantia. Si autem queras: Iste ille Spiritus divinus an malignus? tunc ab effectu, qui est divinus et salutaris, regredimur ad probandum, Spiritum interius testantem divina Scriptura origine esse divinum, sanctissimum et optimum.*

den forrige beror paa Misforstaelse og Miskjendelse af Forholdets dybe, personlige Inderlighed, er den, at et saadan „Bevis“ umulig kan benyttes til at overbevise andre: Det kan ikke med Rette forlanges, at en anden skal tro, at den hellige Skrift er Guds Aands Verk, fordi jeg paastaar, at Aanden vidner derom for mig. Den anden kan jo, uden at jeg er i stand til at modbevise ham, paastaa, at dette beror paa Indbildungnen, at det slet ikke forholder sig saa, eller i hvert Fald: dette bliver ikke noget Bevis for ham. Man faar Paastand mod Paastand³⁵⁾.

Det forkjerte ved denne Indvending bestaar ikke deri, at Indvendingen i og for sig er blottet for al Sandhed. At Test. Sp. S. i alle Fald ikke umiddelbart kan bruges som Bevis for andre („ad alias convertendos“), er sandt og benegtes ikke af den gamle Dogmatik³⁶⁾. Men, hvad der benegtes, fordi det strider mod Sagens sande Natur, er for det første den Tankegang, hvoraf hin Indvending udspringer, ellers hvorpaa den hviler som paa sin Forudsætning, den nemlig, at et Bevis for den hellige Skrifts guddommelige Oprindelse og Autoritet for at være fyldestgjørende nødvendig maa være af en saadan Natur, at det ved objektive Bevismidler er skikket til at afvæbne enhver Modstand. Derfor henvises Modstanderne til den Betragtning, at hvad de her forlanger af den apologetiske Ar-

³⁵⁾ Hollas p. 141: *Testimonium Spiritus sancti non videtur esse valida ratio movens hominem infidelem, ut credat, scripta prophetica et apostolica immediate a Deo dependere. Nam si tu dicas: Spiritus S. testatur in corde meo, haec scripta inspirante Deo esse consignata: negabit infidelis, Spiritum S. hoc in corde tuo testari, adeoque hoc motivo ipsum non convinces.*

³⁶⁾ Hollas p. 141: *Respondet apposite ad hanc objectionem (se foreg. Citat) D. Cromayer in Theol. positivo-polem. p. 20. Hoc testimonium internum, licet non valent $\chi\rho\sigma\acute{\epsilon}\tau\rho\sigma$, i. e. ad convincendum alium (v. gr. Tu credere debes, hoc scriptum esse Deo $\chi\rho\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\sigma\acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\sigma$, quia ego in corde meo convictus sum, rem aliter se non habere), valet tamen $\chi\rho\sigma\acute{\epsilon}\tau\rho\sigma$, i. e. ad convincendum ipsum, qui Spiritus S. testimonium hac de re sentit in corde suo.*

gumentation, er noget, som ligger udenfor denne Argumentations Omraad, ja strider mod dens sande Natur og Væsen. Det er den kristelige Apologetiks Væsen, det er Kristendommens eget Væsen, som er miskjendt i sin Grund, naar man her forlanger almengyldigt Bevis udenfor den personlige Erfarings Omraad. Der mindes om, at det „Bevis“, hvorom her er Tale, beror ikke paa andet og bestaar ikke i andet end personlige Erfaringskjendsgjerninger; og det er selvfølgeligt, at en personlig Erfaringskjendsgjerning ikke kan blive objektiv overbevisende og ikke umiddelbart overbevisende for andre end selve det Subjekt, som selv erfarer Kjendsgjerningen³⁷⁾.

Dernæst kan det jo vistnok heller ikke indreimmes, at Test. Sp. S. er ganske uden Betydning, hvor det gjælder at overbevise andre. Hvad der er Bevis for mig, kan jo vistnok ikke direkte tillige blive Bevis for andre, naar Beviskraften er knyttet til subjektive Betingelser, som findes hos mig, men kanske mangler hos den anden. Men indirekte og middelbart kan jo visseleg en sterk subjektiv Overbevisning hos en faa meget stor Betydning, hvor det gjælder at overbevise andre. Kristendommen har sine Bekjendere ikke blot blandt Kvinder og Børn og „enfoldige“ Mennesker i dette Ords verdslige Betydning. Med Hensyn til saadanne Bekjendere vil Kristendommens Modstandere aldrig blive trætte af at behage sig i den Paastand, at deres Tro kun er et Produkt af sygelige Følelser og en overspændt Indbildningskraft i Forbindelse med en svagt udviklet Forstand. Kristendommen har ogsaa sine Bekjendere blandt Historiens dybsindigste Aander, blandt Videnskabens mest straalende Lys. Naar en

³⁷⁾ Kromayer Theol. pos. p. 20: Ut enim, dum vivimus, nos vivere, dum credimus, nos credere actu ipso experimur, ita, dum Spinini S. veritatem in nobis confirmat, dum per verbum operatur et de verbo intus testificatur, tum cum operari et testificari similiiter actu ipso experimur etc. Cfr. Not. 25.

Newton, en Kepler, en Pascal var ydmyge, skrifftroende Kristne, da var det vist ikke, fordi det skortede disse Mænd paa kritisk prevende Forstand. At Verdens genialeste Mænd har staet fast paa Skrifftroens Grund, denne Kjendsgjerning maa nødvendigvis indeholde et dragende Moment, og mange er nok de, der ved en saadan Jagttagelse, som kanske fra først af forbausede dem, har begyndt at vakte i sin selv-kloge Opbejethed over Evangeliets Daarskab.

Naar det paastaaes, at subjektiv Overbevisning, subjektive Tilstande og Oplevelser er uden Betydning, hvor det gjelder at overbevise andre, da kunde her fremdeles henvises til, at den Sandhedens Klarhed og Sikkerhed, den stille Fred og Glæde under alt, den Hjertets Renhed — alt dette, som paa en saa ejendommelig Maade udmaerker det kristelige Liv fremfor det verdslige, har en ganske overordentlig Vidnekraft midt i Verdens Merke, Ufred og Synd, og mange er nok de, som ved Synet af et kristligt Livs Herlighed er blevne dragne til Kristendommen og dermed til Skriften.

Endelig: kan den troende end ikke direkte og kategorisk overføre sin egen Overbevisning paa andre, saa kan han og vil han dog for andre pege paa den Vej, han har gaet for at komme til denne Overbevisning. Han kan sige: Gaa den samme Vej, som jeg har gaet, som alle de har gaaet, der har den samme Overbevisning som jeg, og du vil komme til det samme Maal! Gjer ikke længer Vold paa din egen Bevidsthed ligesoverfor Ordet, men tillad Ordet baade med sin Tugt for dine Synder og med sin lægende Kraft for din Skade at tale til dit Hjerte, m. a. O.: „giv Ordets Virkning Rum“, og se da til, om du ikke maa indremme, at her foreligger en Skildring af dig selv og af din Ned, som bærer Sandhedens umiskjendelige Præg — kan du endnu negte, at du ser saaledes ud? — og se fremdeles til, om ikke dette samme Ords Anvisning til Oprejsning fra dit Fal d og til Frelse for din

Sjel neje svarer til dit Hjertes, dit Livs dybeste Behov! — I Korthed: Den troende kan i Kraft af sin egen Erfaring give Anvisning til den hellige Skrifts frelsebringende Brug, hvorf Test. Sp. S. vil være den nedvendige Folge³⁸⁾.

Test. Sp. S. har vistnok ikke Almengyldighed i samme Forstand, som et videnskabeligt Bevis er almengyldigt. Det er ikke intellektuelt almengyldigt. Derimod kan det nok siges, at det har ethisk Almengyldighed. Et matematisk Bevis har intellektuel Almengyldighed, fordi dets Rigtighed kan og maa indrømmes af enhver, som har de fornæde intellektuelle Betingelser for at fatte det. Dette er ikke væsentlig afhængigt af ethiske Betingelser. Men om Test. Sp. S. kan det med samme Ret siges, at det kan og maa indrømmes af enhver, som har de ethiske Betingelser for at modtage det. For at kunne benegte vor Ret til at paastaa en Almengyldighed af denne Art maatte man overhovedet benegte, at der gives noget ethisk almengyldigt. Men de Bud: „Du skal ikke slaa ihjel“, „du skal ikke stjæle“, er dog viiselig almengyldige Bud, selv om de ikke faktisk indrømmes af alle. Ja selv lige-overfor den, som principielt paastaar, at Tyveri og Mord er tilladelige Handlinger, mener vi at være i vor gode Ret, naar vi fremdeles holder frem, at Forbudet mod disse Handlinger er et ethisk almengyldigt Forbud. Ingen faktisk og ingen principiel Negtelse af disse Bud er i stand til at rekke deres ethiske Almengyldighed. Og hvorfor kan ikke saadan Negtelse anfægte os? Fordi vi indse, at Negtelsen har sin Grund i ethisk Depravation. — Naar Test. Sp. S. ikke modtages og ikke anerkjendes af alle, da har ogsaa dette sin

³⁸⁾ Oaiander, Syst. theol. 1: Et annon sufficit, quod certos reddat eos, qui Spiritus illius testimonio donati? quia alii etiam gaudere possunt, si sc. parem adhibeant cum ceteris diligentiam, legant, meditentur verbum, ex cuius lectione Spiritus ille subintrat. (Cfr. Klaiber l. c. p. 20.)

Grund i ethisk Depravation; det har ikke destomindre i ethisk Forstand den størst mulige universelle Gyldighed, forsaa-vidt det er bestemt for alle og kan modtages af alle, saavistsom det stemmer med Menneskenaturens sande Væsen og Behov.

Det er fornemmelig den Anke, at Test. Sp. S. skalde mangle den rette Almengyldighed, i alle Fald i den Skikkelse, dette Lærepunkt har faaet i den ældre lutherske Dogmatik, som i Supranaturalismens og Rationalismens Tid har ledet Dogmatikerne enten til at omstebte denne Lære, saaledes at den bliver omrent uigjenkjendelig, eller til ligefrem at opgive den. — Man begyndte at optage den i Tidens nylade Forbedrings-, Dyds- og Lyksalighedstheorier. Michaelis rykker tilslut ud med den Erklæring, at han i hele sit Liv ikke har mørket noget til et saadant testimonium, et Argument, som rigtignok lige saa godt kan gjælde som et testimonium paupertatis med Hensyn til ham selv³⁹⁾). Michaelis indvender, at det saakalte Bevis alene er et Følelsesbevis, og at en Diskussion mellem Religionerne eller en Diskussion om den rette Religion paa saadan Basis bliver en Umulighed. Paa Følelser kan en falsk Religion med samme Ret eller Uret beraabe sig, som vor. Koranen gør det ogsaa virkelig (hvør?). Vi har saaledes Følelser mod Følelser. Paa hvilken Side er Retten og Sandheden? Dette lader sig ikke afgjøre⁴⁰⁾.

At Test. Sp. S. er et blot og bart Følelsebevis, er en Praastand, som naturligvis beror paa en grundig Misforstaelse

³⁹⁾ Klaiber I. c. p. 10.

⁴⁰⁾ Michaelis, Dogmatik p. 68: „Zum Beweise für Andere können sie (die Wiedergeborenen) es ohnehin nicht gebrauchen! Auch könnte ein Anderer für eine falsche Religion eben solche Gefühle haben, und den Koran gründet wirklich seine Göttlichkeit darauf. So hätten wir Gefühle zum Beweise gegen Gefühle zum Beweise.“ Ufr. Klaiber p. 8.

af den hele Lære. At det har med vor Felelse at bestille, er saa. Men et er at sige dette, og et andet at paastaa, at det efter sit Væsen kun er en Paaberaabelse af Felelser. Test. Sp. S. har med vor Felelse at bestille af den Grund, at det er et Personlighedsbevis. Og deri ligger just dets Styrke. Men deraf følger ogsaa, at det har med mere end denne ene Side af vort Aandsliv at bestille. Test. Sp. S. er et Personlighedsbevis og betegner som saadant helt igjennem et Værensforhold og lige saa lidt et Forhold i udelukkende Felelse, som i udelukkende Erkjendelse. Som et Værensforhold omfatter Forholdet det hele, udelede Aandsliv. Deri ligger dets Styrke; thi det er netop dette, som kræves paa Religionens Omraade, da den netop er Personlighedens dybeste Anliggende. Hvad der tilfredsstiller Personlighedens dybeste Behov, anbefaler sig uændeligt sterkere, end det, der kun tilfredsstiller en enkelt Side ved vort personlige Liv.

Med Hensyn dernæst til den Fordring, at der om Religionen, om den sande Religion, skal kunne forhandles paa samme Maade, som om ethvert andet Diskussionsobjekt, med „den sunde Menneskeforstands“ Argumenter og Beviser, da beror dette atter paa den Misforstaelse af, hvad Religion er, som Rationalismen har gjort sig skyldig i, naar den i Religionen kun ser den sunde Menneskeforstands Sag. Dersom Afgjørelsen her skal overlaedes til den blotte Forstand, er man ikke kommen et eneste Skridt længer, end om Afgjørelsen skal bero paa blotte Felelser. Det ene er en Ensidighed lige saa vel som det andet.

— Fordringen om en Diskussion paa dette Omraad maa, saaledes som den gjerne fremføres, betegnes som en überettiget Fordring. Den er überettiget, for det første fordi den er umulig at tilfredsstille. Der gives i det religiøse intet absolut neutralt Omraade, hvor Tro og Vantro i al Gemytlighed kan passiere om, hvad der er Sandhed. Den troende har her for at vinde en anden for sin Overbevisning intet andet at

gjere, end at give det aldeles praktiske Raad, at man giver Ordet Indgang og Adgang til at virke uden at hindres af forudsatte Meninger og Domme. — Fordringen er for det andet uberettiget, fordi den er unødvendig. Det maa tvertimod siges, at hvis en saadan Diskussion om Religionerne paa den sunde Mennekeforstands Basis eller paa en hvilkensomhelst Basis var en Nødvendighed, da vilde Falgen blive den, at man aldrig kunde komme til fuldkommen Vished om den sande Religion og den sande Aabenbaring. Lad os tænke os et hvilket som helst Antal Religioner vejede paa denne religiøse Kritiks Vægtskaal og alle befundne for lette paa en næs, som man fandt sig beføjet til at antage, fordi den fandtes vigtigere, end alle de andre, det vil da vel i Almindelighed sige: fordi den befandtes fornæstigere end alle de andre! Er det da dermed ogsaa ganske vist, at den er fuldvegtig? Med andre Ord: Er den Omstændighed, at den muligens anbefaler sig mere, end alle hine, en tilstrækkelig Borgen for, at den er den fuldkomne Religion, som svarer til Religionens Begreb? Hvem borger for, at der ikke i en eller anden Afkrog af Verden skjuler sig en Religion, som, om man kjendte den, kanske vilde befindes i endnu højere Grad at fyldestgjøre alle „rimelige Fordringer“, end hin ene? Eller: hvem borger for, at en saadan ikke engang i Tiden vil findes? Disse og lignende Spørgsmaal vil den forlangte Diskussion aldrig kunne afgjøre; de vil blive staende „aabne“, og Hjertet vil aldrig komme til Vished og til Fred.

Men en saadan Diskussion er heldigvis unødvendig, fordi den kristelige Aabenbaring er den absolute Aabenbaring og tilfredsstiller absolut. Der kan for den Kristne ikke blive Tale om procentvis at afveje, hvor mange Fortrin den kristelige Aabenbaring har fremfor enhver anden Visdom, som maatte smykke sig med Aabenbaringens Navn, fordi den kristelige Aabenbaring for ham ikke blot staar som Sandhed,

men som Sandheden, den absolute Sandhed, og fordi al anden religies Vejledning ikke staar for ham som højere eller lavere Åabenbaringsformer af den ene og samme religiøse Sandhed, men den staar væsentlig for ham som Legn. Den kristelige Åabenbaring tilfredsstiller ham ikke blot graduelt, kvantitativt, mere end al menneskelig Lærdom; men den tilfredsstiller saaledes alt hans Behov, at han eo ipso er sig bevidst, at alt andet er og maa være væsentlig utilfredsstillende. Vilde saaledes nogen presentere ham et andet Åabenbaringsdokument end den hellige Skrift med den Paastand, at dette skulde være bedre og fuldkommere, da kan han herved ikke i mindste Maade rokkes i sin Overbevisning. Han behøver ikke kritisk Kyndighed eller historisk Lærdom for at kunne afvise enhver saadan Fordring; at han ejer et Åabenbaringsdokument, som absolut tilfredsstiller al hans religiøse Træng, dette er ham tilstrækkelig Borgen for, at der intet andet eller bedre Åabenbaringsdokument findes. Sandheden er kun en. Til Forsvar for sin personlige Overbevisning behøver han ikke at paaberaabe sig andet end denne personlige Kjendsgjerning. — Den, der staar i dette sande, personlige Værensforhold til Religionen, kan ikke anfegtes af Forhandlingerne om den bedste Religion. Han er sig bevidst, at han ejer den, som ikke alene er den bedste, men den eneste gode.

Strauss har fundet ud, at Læren om Test. Sp. S. er „Protestantismens Achillehæl.“ Saaledes skjuler man sin Forlegenhed ligeoverfor Argumenter, som man er ude af Stand til at imødegaa. — Denne Lære er Protestantismens Styrke. En uvilkaarlig Fornemmelse heraf turde være den bedste Forklaringsgrund til Modstandernes Iver netop ligeoverfor dette Punkt.

Strauss mener, at denne Lære fører enten til Fanatismus eller til Rationalisme. Den fører til Fanatismus. Thi naar det først er den Hellig-Aands Vidnesbyrd i Hjertet, som giver Skriften dens Autoritet, da bliver ikke Skriften,

men dette indre Aandsvidnesbyrd højeste Instans i Troessager. Men dette, mener Strauss, er Fanatisme.

Denne Indvending vilde selvfølgelig alene da kunne gjælde, naar Aandsvidnesbyrdet fastholdtes som noget fra Skriften Udsagn adskilt og forskjelligt. Men Aandsvidnesbyrdet fastholdes tvertimod for det første som noget, der alene kan formidles ved selve Skriften rette Brug. Og dernæst er det ikke et Vidnesbyrd om sig selv som højere Instans, men det er netop et Vidnesbyrd om Skriften. Test. Sp. S. har aldrig i den lutherske Dogmatik indtaget en saadan Stilling, som „det indre Lys“ i Kvaekerismen. Det vil ikke gjøre Skriften overflodig, men det vil stadfæste Skriften.

Den anden Indvending var den, at det fører til Rationalisme. Hvad børger nemlig for, at det paaberaabte Vidnesbyrd er et guddommeligt Vidnesbyrd? Her maa Fornuftens Dokumentation tages tilhjælp, og saa er vi oppe i Rationalismen.

Indvendingen hviler, som man ser, paa den Forudsætning, at intet i og for sig er umiddelbart vist. Denne skeptiske Sats har dog aldrig formaaet at holde sig hverken i Videnskaben eller i Livet. Der gives vel ingen mere utilfredsstillende Vandring i Aandens Verden end den, som fører ind i Kausalitetsrækvens slette Uendelighed. Og Livet siger det med tusinde Munde, at der er noget, som i sig selv er vist og evig gyldigt. Er det vist, at denne Blomst er skjen? Hvorfor er det vist? Nu, derpaa kunde der kanske gives adskillige Svar. Men vi vil spørge: Er et Menske, som overhovedet er begavet med Skjønhedssans, mere vis paa, at Blomsten er skjen, efterat han forsøgt en Besvarelse af dette hvorfor, end før? — Er det vist, at A er = A? — Er det vist, at den rette Kur er blevent anvendt, naar jeg ved Kuren er blevent helbredet fra en Sygdom, som truede mit Liv? Er det vist, at det Ord er fra Aandens rette Læge, som formaar at læge min Sjels dødelige Saar? Helbredelsen

er en Kjendsgjerning, som ikke behøver nogen anden Bevisnelse end sig selv. At Virkningen er af Gud, er mig lige saa umiddelbart vist, som jeg er umiddelbart vis paa, at den ikke kan være af Mennesker. — Det afgjørende er saaledes allerede anbragt; og naar en rationalistisk Apologetik kommer bagefter med tre plausible Grunde, hentede fra den sunde Menneskeforstand, da takker man for Ulejligheden; men de er nok ganske overflødige.

Det vil af den foregaaende Fremstilling sees, at det Objekt for Test. Sp. S., som overalt er havt for Øje, er den hellige Skrifts frelsende Indhold i det hele, „verbum divinum“ i snevrere Betydning. Derfor heder det, at Aandsvidnesbyrdet ikke er knyttet til de bibelske Bøgers nærmeste, historisk tilblevne Skikkelse, f. Eks. til Sproget; det angaar „Læren“, „Meningen“⁴¹⁾. Testimoniet fremtræder jo ogsaa overalt som det subjektive Produkt af Skriften objektive Frelsebudskaab. Dette maa blive bestemmende for, hyrden vi i Overensstemmelse med den hele Fremstilling har at tænke os Aandsvidnesbyrdet i Forhold til de enkelte bibelske Bøgers Kanonicitet. Herom maa der jo nemlig nødvendig spørges, da DD. udtrykkelig forlanger Test. Sp. S. anerkjendt som det grundbestemmende for al bibelsk Autoritet. Men Fremstillingen lider her af en kjendelig

⁴¹⁾ *Interna vis illuminatrix scriptoræ est conjuncta sensu in quavis lingua* (Bajer).

Hollaz p. 148: *Quare cum supra adducta κοιτηρια (hvortil i videre Betydning ogsaa Test. Sp. S. hører) nos certificant, sensum vel doctrinam sacre Scripturæ immediate a Deo esse protectam, canoniam Scripturæ autoritatem heic prolixe probare nil attinet, si specetes doctrinam canonis.*

Quenstedt p. 100: *Testatur autem Spiritus, quod doctrina Spiritus S. sit veritas, scilicet verissima, quando interius per doctrinam a se patefactam et in Scripturis comprehensam in hominum cordibus operatur, ea pulsat, trahit ac moveat, ut eam a Deo protectam sive vere divinam esse credant.*

Lakune, idet der ikke findes nogen speciel Anvendelse af den almindelige Grundsætning paa de enkelte Skrifter. Vi maa altsaa paa egen Haand sage at danne os en Forestilling herom i Overensstemmelse med de dogmatiske Forudsætninger. — Jo mere Læseren med hele sin Bevidsthed lever sig ind i den hellige Skrifts levende Organisme som den Atmosfære, hvori hans religiøse Liv aander, desto mere vil efterhaanden hans Judicium, hans Evne til at skjelne mellem kanonisk og ikke-kanonisk, apokryfisk eller profan Literatur skærpes. Denne Udvikling i kritisk Retning, der er et med hans kristelige Personlighedsudvikling, vil blive væsentlig analog med og tilige væsentlig bestemt af hans tiltagende Evne til indenfor Skriftens eget Omraad at skjelne mellem det centrale og det periferiske. — At et bibelsk Skrift naturligt indordner sig som organisk Led i den Organisme af Skrifter, hvorfra han hidtil har hentet al sin Sandhedserkendelse, at dets Indhold — per analogiam fidei — naturligt slutter sig til hans kristelige Bevidstheds evrige Indhold, og det paa samme Maade, som dette er blevet hans Ejendom, dette vil for ham blive det første og væsentligt bestemmede. Er der forud for dette erfaringsmæssige Indtryk af vedkommende Bog gaaet videnskabelige Undersøgelser om Bogens Egthed o. s. v., da har disse Betydning været en propædeutisk; følger disse Undersøgelser efter, da vil de tjene til at støtte og bekræfte den Erkendelse, han allerede har. — Test. Sp. S. er conditio sine qua non, absolut nødvendig for enhver, som vil komme til fuld og sand Overbevisning. Dette følger ligefrem Af DD.'s Lære om Aandsbeviset som „*Testimonium unicum*“. Der kan fuldt vel existere en personlig Overbevisning om de bibelske Bøgers Kanonicitet ogsaa uden videnskabelig Undersøgelse. Med sin Lære om Test. Sp. S. vil Dogmatikerne imidlertid ikke gjøre Videnskaben overflodig. Aandsbeviset er ikke bestemt til at træde istedet for enhver viden-

skabelig Undersøgelse. Denne har sin ejendommelige Betydning indenfor sit eget Omraad. — Tænker vi nemlig paa verbum divinum i videre Betydning, scriptura sacra som en Komplex af Skrifter af visse Forfattere, fra bestemte historiske Tider, da opstaar en Række historiske og kritiske Spørgsmål, hvormed Aandsbeviset ikke staar i nogen direkte og umiddelbar Sammenhaeng. Kan end den enkelte fuldt vel blive staende ved Test. Sp. S. som det for ham fuldkommen afgjørende ved Bestemmelsen af de bibelske Bøgers Kanonicitet, saa vil der dog altid i Kirken findes Trang til at se denne Tro historisk-videnskabeligt begrundet, saa vidt, som dette efter Sagens Natur og med de forhaandenværende Hjælpemidler laader sig gjøre. Dette er ikke andet, end hvad der ligger i Troens eget Væsen i Almindelighed. Kirken har Trang til Videnskab, fordi Troen ikke er noget, som er ligegyldigt for al Erkjendelse. At ville fornægte Trangen til Videnskab er at ville fornægte Trangen til Erkjendelse. — Naar det derimod paastaaes, at Kirken som troende ogsaa har Trang til videnkabelig Erkjendelse, at den navnlig ogsaa har Trang til en videnskabelig Erkjendelse i det Punkt, hvorom her er Tale, en videnskabelig Vurdering af det objektive, historiske Grundlag, hvorpaa vor Ret til at anse disse bestemte bibelske Bøger for kanoniske hviler, da maa man kun ikke glemme, at al kristelig Erkjendelse er en Troeserkjendelse, en Erkjendelse i Troen og under Troens Forudsætning, at heller ikke her den videnskabelige Dokumentation kan overfleddiggjøre eller vil overfleddiggjøre Troen. Naar Kirken har fremlagt sine objektive, historiske Præmisser som Vidnesbyrd for de bibelske Bøgers Kanonicitet, da bliver Resultatet heraf ikke en Konklusion over eller udenfor Troen. „Konklusionen — siger Bajer — ophører imidlertid ikke at være de fide“⁴².

⁴² Bajer p. 77: *Conclusio interim (o: licet adscito testimonio ecclésie) non desinit esse de fide: prout alias non solum ex dubiis*

— Man overlader træstig de historiske Spørgsmaal om de bibelske Bøgers Authenti, deres Affattelsestid, Sprog o. s. v. til den historiske Kritik og forlanger, at disse Undersegelser skal holdes rent historisk, uden dogmatisk Indblanding (en Norm, som imidlertid ikke altid er bleyen overholdt), og man frygter ikke for Udfuldet. Ja, Spørgsmalet om det afgjrende for et Skrifts Kanonicitet holdes endog saa bestemt ud fra de historisk-kritiske Undersøgelser om et Skrifts Ægthed o. s. v., at der paastaaes, at et historisk Bevis for et Skrifts Uægthed — f. eks., at det første Evangelium ikke er af Mathæus — ikke eo ipso ophæver vor Ret til at anse samme Skrift som kanonisk⁴³⁾. Omvendt maa det da vel ogsaa kunne siges, at et historisk Bevis for et Skrifts apostoliske Affattelse ikke er nok til at begrunde dets Kanonicitet; Test. Sp. S. er uomgjengelig nødvendigt.

Ved den specielle Bestemmelse af de enkelte Bøgers Kanonicitet i Modsatning til de apokryfiske Bøger har man Grund til at vente at se disse Principer gjennemførte i det enkelte. Dette er, som sagt, ikke skeet, i alle Fald ikke i den Udstrækning og med den Klarhed, som ønskeligt kunde være, ligesom ogsaa selve det principielle Forhold mellem Test. Sp. S. og det historisk-kritiske Apparat, som her sattes igang, havde behøvet en nærmere Belysning. — Dette Apparat herer forevrigt selvfolgeligt ikke hjemme under den dogmatiske,

præmissio revelatis, verum etiam ex una revelata et altera metaphysice aut moraliter evidente sequitur conclusio revelata et fide divine credenda. — Det logiske Underlag for denne Argumentation findes udförligt fremstillet hos Musmus I. c. p. 554 sq.

⁴³⁾ Gerhard p. 33 (Preuss): *Distinctæ sunt quæstiones, an Evangelium Matthæi sit Matthæi, et an sit canonicum. Prior est fidei historicæ et pendet ex testificatione historicæ, que suffragium dat libri titulo. Posterior est non solum historicæ, sed etiam dogmatica, nec dependet solum ex testificatione historicæ, sed etiam argumentis insitæ et interno Spiritus sancti testimonio.*

men under den isagogiske Disciplin. Det maa betegnes som et Misgreb, at man har givet dette Apparat Plads i det dogmatiske System. I dette Misgreb ligger vistnok for en stor Del Grunden til, at det i sin Helhed er mindre tilfredsstillende. Naar Dogmatikeren faar med det rent historiske at bestille, bliver hans Behandling af Historien nolens volens dogmatisk. Historiens Ret kraenkes af det dogmatiske, ligesom omvendt det dogmatiske Ret kraenkes af det historiske. Det sidste finder hos vore DD, ikke mindre Sted, end det første. Et andet Spørgsmaal, som heller ikke har faaet noget bestemt Afgjelse hos de gamle Dogmatikere, er Spørgsmaalet om Forholdet mellem Test. Sp. S. og den fris kirkelige Forkyndelse. Aandsvidnesbyrdet anføres oftere som Argument for Inspirationen. Naar det ved Siden heraffremmes, at Testimoniet egentlig kun gjelder „verbum divinum“ som et Sandhedens og Frelejens Ord fra Gud, bortseet fra dette Ords menneskelige Ejendommeligheder, saaledes som disse er mangfoldigt bestante ved individuelle, personlige, lokale og temporære Omstændigheder, da ligger det paa at spørge: Er ikke her Begrebet om det inspirerede Ord taget i videste Betydning? — Sandhedens Ord fra Gud, bortseet fra den ejendommelige Maade, horpaa dette. Ord er menneskelig formidlet for Verden, altsaa bortseet fra det, som i snevrere Forstand kaldes Inspiration? — Dersom dette er Meningen, da vilde der formodentlig ikke være noget i Vejen for at antage, at ogsaa den kirkelige Forkyndelse kan medføre Test. Sp. S. Ogsaa den er som Sandhedens Ord et Ord fra Gud; thi al Sandhed er fra Gud. — Men Spørgsmaalet bliver da atter, om vi ikke her kommer ind pa en Tankegang, som tilslut fører bort fra det specifikke ved Begrebet om Test. Sp. S. Lægges Tyngdepunktet ved Test. Sp. S., den legentlige „nervus probandi“, i Ordets egen indre immanente Sandhed og ikke i dets overnaturlige Kraft, som „medium salutis“, da maa

der jo for al Sandhed kunne existere et Test. Sp. S. Al Sandhed er fra Gud, ogsaa den mathematiske Sandhed. Gives der altsaa ogsaa et Test. Sp. S. for den mathematiske Sats, at $2 \times 2 = 4$? Hvis saa er, hvorfor bestaar da den specifikke Forskjel mellem den Maade, hvorpaa Skriften legitimerer sig for os som Guds Ord, og den Maade, hvorpaa en exakt Videnskabs Satser og Axiomer legitimerer sig for vor Bevidsthed som Sandhed? Vi har seet, at den dogmatiske Fremstilling har været inde paa en Sammenligning mellem de videnskabelige Axiomers og den hellige Skrifts Forhold til vor Bevidsthed; men vi har ogsaa seet, at denne Sammenligning ikke blev fuldt udfert. Det ligge unegtaligt nærmere at antage, at Dogmatikerne virkelig vil have Test. Sp. S. anset som Argument for Inspirationen i dette Ords snevrere, dogmatisk fixerede Betydning, og at de vil have det knyttet til den kanoniske Skrift-kodex med Udelukkelse af enhver ikke-kanonisk Forkyndelse. Kan det nemlig end i videre Betydning siges, at ogsaa den kirkelige Forkyndelse er et Guds Ord, saa kan det dog ikke siges, at denne Forkyndelse medfører samme frelsende Virkninger, som den hellige Skrift selv. Er det nu netop paa disse frelsende Virkninger, at Test. Sp. S. beror, da maa man ogsaa konsekvent frakjende den kirkelige Forkyndelse som saadan Evnen til at fremkalde Test. Sp. S. Vilde man desvagter hævde Test. Sp. S. ogsaa for denne Forkyndelse, da kom man til at gaa Skriftenes Betydning som „medium salutis“ for nærlig. Eller endelig: Er man her berettiget til at tænke paa en Kvantitetsforskjel, saaledes, at Ordets Prædiken til en vis Grad er i stand til at medføre Aandsvidnesbyrdet, i samme Grad nemlig, som den er, hvad den skal være: en fuldkommen tro. Afspejling af Skriftenes Tankegang, dens Aand, dens Indhold og dens Udtryksmaade? I saa Fald kunde det jo alligevel siges, at Testimoniet egentlig blev et Argument

for det Ord, hvori hin Forkyndelse har sin Kilde, noget, som praktisk vilde bevise sig derved, at Testimoniet udeblev, naar Forkyndelsen og i samme Grad som Forkyndelsen løsrev sig fra sin Kilde.

Disse og lignende Spørgsmaal trænger til en Besvarelse; men jeg maa her lade dem henstaa ubesvarede, da de neppe — nogenlunde direkte i alle Fald — lader sig besvare af de Kilder, som har været mig tilgjængelige.

556. Jethoin A. borg afslidt. Ned. b mænne medlemme. dnu. by ds

med Oli paa højre side. Det er ikke en konge, der har til højt, at
være i landet. Det er ikke en konge, der har til højt, at være i landet. Det er ikke en konge, der har til højt, at være i landet.

Det er ikke en konge, der har til højt, at være i landet. Det er ikke en konge, der har til højt, at være i landet. Det er ikke en konge, der har til højt, at være i landet.

Pietismens Begreb og Væsen.

Af

CHRISTEN BRUN,

Kand. i Theol.

„Veritas et pietas“.
Unschuldige Nachrichten.

Ved Konkordieformelens Udarbejdelse havde den lutherske Kirke fuldendt sin symbolannende Virksomhed. Det Lærebegreb, som herved var blevet fixeret, var en Frugt af lange og tange Kampe, hvori den rene Læres Guld, som den lutherske Kirke ved Reformationen mejsommeligen havde tilkjæmpet sig, nær var blevet opblandet med urent Metal. Jo større det Aandsarbejde havde været, der fra Kirkens Side var krevet og lagt for Dagen for at opdage den urene Lære i dens skjulte Fremtrængen og afværge dens Udbredelse, des større maatte og Kjærligheden til den saaledes vundne Lære blive. Kirken maatte føle det som en af sine første Ogaver, at vaage over Læren, at modarbejde Alt, hvad der kunde fordunkle dens Renhed, fordybe sig i den vundne Sandhed, videre udvikle den og saaledes overlevere den til de kommende Slægter. Den Stræben, som heri kom tilsyn, var en i Sandhed ægte luthersk; det var Reformationens Arvegods til sine tro Sønner. Det var jo det alvorlige Ord, hvormed Luther traadte frem ligeverfor den romerske Kirke, det nemlig, at Kilden til alt det Forfald og al den Fordærvelse, som raadede inden den, laa i Forvanskningen af den Sandhed, til hvis

Pille og Grundvold Kirken var udkaaret. Som den eneste Helsebod for Kirken havde han peget paa de i Skriften indeholdte guddommelige Sandheder, af hvilke alene et nyt, kraftigt christeligt Liv kunde spire frem. Denne Erkjendelse af den inderlige Sammenhaeng, hvori saaledes Livet staar til Læren som det Fundament, hvorpaas det hviler, og hvorfra det springer frem, er et Grundmærke for den lutherske Kirke. Det var derfor en priselig Opgave, som det 17de Aarhundredes orthodoxe Theologer satte sig. Med dyb Erkjendelse af de Forpligtelser, der paahvilede dem som Lærere inden den lutherske Kirke, bestræbte de sig for i fast Tilslutning til den i de lutherske Symboler nedlagte Lære at give Lærebegrebet en saadan fast systematisk Ordnung og bestemt Formulering, at det kunde staa urokket af alle Angreb. Stor var deres Kjærlighed og Nidkjærhed i dette sit Arbejde. Stor og i Sandhed beundringsværdig var det Skarpsind, hvormed de udarbejdede den lutherske Lære indtil dens allerfineste Dele. At man i denne Tid sporer en vis Mangel paa Friskhed og Bevægelse inden Theologien, hænger for en Del sammen med denne Tids Forhold til den forangaaende. Den reformatoriske Tid havde den Opgave, at sætte de store Principer ind i Historien. De kunde ikke med et Slag trænge igennem efter hele sin Frugbarhed og Dybde. De vare nedlagte i Jorden som Sædekorn, der vel i sig vare rige og herlige, men dog tiltrængte en omhyggelig Pleje, for at alle de frugtbare Spirer, der laa indesluttede i dem, kunde skyde sin Vækst og træde fuldt frem i Dagen. I dette Punkt traadte den efterreformatoriske Tid ind med sit Arbejde, som blev det, at føre Reformationens Principer saaledes ind i den almindelige Bevidsthed, at de kunde blive en Magt, der kunde bære og beherske den hele folgende Udvikling. Men aldrig vil en saadan konservativ Tid kunne øve en saa tiltrækkende Kraft, som den skaberiske Tid, der gik foran, da de nye Principer med Sand-

hedens hele Magt bred frem. Er Tidens konservativ-traditionelle Charakter saaledes begrundet i Førholdenes eget Krav, vil det sees, hvor uretfærdige saadanne Domme ere, der med fuldstændig Miskjendelse af den Aand, der besjælede det 17de Aarhundredes orthodoxe Theologer, i denne Tid ikke ejner andet end theologiske Kjævlerier og scholastisk-spidsfindige Uformninger af Læren. Det 17de Aarhundredes orthodoxe Periode har idethale været underkastet en altfor ubillig Bedommelse. Man har skildret den som en Tid, da Kirkens Ager laa aldeles brak, da ingen Blomster spirede og ingen Livskilder sprudlede, men idel Død raadede overalt. Dette er en Overdrivelse. Urigtigheden heraf fremlyeser allerede deraf, at vi have en rig Skat af Psalmer fra denne Tid. Er det nu end saa, „at poetisk fromme Timer intet utvivlsomt Bevis kunne afgive for en af Fromheden gjennemtrængt Personlighed“¹⁾, altid vidne dog disse Digtninge om en Sangbund, af hvilken Tonerne ere gaaede frem, forudsætte de Tilstedeværelsen af et aandeligt Liv inden Kirken, hvorfra de vækkende Impulser kunde udgaa. Men end sterre Vægt lægge vi paa den asketiske Literatur, som den lutherske Kirke i dette Tidsrum har at opvise. Vi behøve kun at minde om Mænd, som Johan Arndt, Joachim Lütkemann og Heinrich Müller. Vare end deres Skrifter ofte mindre vel seede af Theologerne, Folket greb dem med Glæde og fandt deri en kraftig Næring for sit religiøse Liv. Tyskland kan ogsaa i denne Tid opvise en hel Række af christelige Personligheder, der med streng Orthodxi forbant en udpræget Sands for praktisk Christendom og satte sig til Formaal at arbejde for dens Fremme. Foruden de allerede nævnte ville vi fremhæve Mænd som Joh. Gerhard, J. Meyfart, Val. Andreæ og Joh. Saubert²⁾. Man

¹⁾ Tholuck, Das kirchliche Leben des 17 Jahrhunderts. 1861. I, 216.

²⁾ Tholuck, Lebenseugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen vor und während der Zeit des dreissigjährigen Krieges. Berlin 1859.

kunde sige: Men disse Mænd indtager dog i det Hele og Store en oppositionel Stilling inden Kirken! Ganske vist! Men de ere dog fremvoksede af Kirkens eget Liv, og den Kirke, der kan frembringe en saadan Række af levende Vidner, kan ikke siges at være blottet for alt Liv. „Og destoruden, hvor mange kostelige Blomster fra Bonde- og Haandværkerkredsen og fra Kvindeverdenen kan ikke dengang have staet i den lutherske Kirkes Have, hvis Navne ikke staar optegnet i nogen Kirkehistorie, men kun i deres Bog, som ere beskikkede til det evige Liv!“¹⁾

Hemed skal det dog ikke være sagt, at hin Opposition overhovedet var uberettiget, eller at vor Tanke med blandet Glæde kan dvæle ved denne Tid. Ingenlunde! Meget mere maa vi sige, at denne Tid var rigere paa Skygge end paa Lys, at den led af store Brøst og Mangler, ja at den gjennem en Samvirken af flere Omstændigheder var geraadet i et saaandt Forlald, at den ved Pietismen intrædende Reaktion maatte siges at være i sin gode historiske Ret. Da nu Pietismen netop faar sin ejendommelige Charakter ved Modsetningen til den Tid, som gaar forud, er det nødvendigt, for at ikke vor Betragtning skal svæve i Luften, at kaste et Blik paa denne Tids særegne Brøst og Mangler.

Betrakte vi først Theologiens Tilstand, saa hæve vi allerede sagt, at Theologerne med Sikkerhed greb den Opgave, som Tiden bød dem, og at de med Alvor, Nidkjærhed og Dytighed stræbte at læse den. De handlede ret deri, at de ikke vilde opføre sin Theologi, lesrevet fra denne Videnskabs historiske Udvikling, men opbygge den paa det af Reformatorerne lagte Grundlag. Men de formaaede ikke at bevare dette Standpunkt rent. I sin Kjærlighed til den lutherske Lære og i sin Overbevisning om, at den havde Sandheden, glemte de

¹⁾ Tholuck, Das kirchliche Leben, I, 216. o. d. o. d. 7.

kun altfor meget, at denne Sandhed skalde videre udvikles. Sandheden var vunden, de havde at bevare den. Men de oversaa, at Sandheds Bevarelse ikke beror paan mere eller mindre mechanisk Fastholden ved den, men forudsætter en Fordybelse i den og en videre Udvikling af den. Et Autoritetsherredemme vinder derved stort Raaderum inden Theologien. Navnlig erindret Lathers Autoritet, der gjæres gjeldende paa en saadan Maade, at derved den videnskabelige Frihed i høj Grad hemmes. Ogsaa Symbolernes Betydning overvurderes. I sin Forvisning om deres Skriftmæssighed udviskes mere og mere for dem Forskjellen mellem Skrift og Symbol. De sande Synspunkter for Forholdet mellem dem, som Konkordieformelen opstiller, efter hvilke Skriften er „den eneste Regel og Rettens or, hvorefter alle Lærere og Lærdomme tilhobe ere at bedømme, medens alle andre Skrifter ikke ere at antage som noget Andet eller Mere, end som Widner om, i hvilken Skikkelse og paa hvilke Steder efter Apostlenes Tid hin Profeternes og Apostlenes Lære her blevne bevaret“, denne skarpe Distinktion træder i den Grad ud af Bevidstheden, at Symbolerne rykkes frem til at blive Norm for Tro og Lære. Denne guddommelige Autoritet, som tillagdes Symbolerne, var ikke blot til Skade for den videnskabelige Frihed, men hindrede ogsaa Theologiens Liv og Friskhed. Thi denne er væsentlig betinget af, at Theologien atter og atter gaar tilbage til den Kilde, hvoraf den selv er sprungen frem, forat friske Livsstrenge stadig kunne tilflyde den. Men dette ansaaes i mere eller mindre Grad for overfladigt; thi de havde jo Sandheden. Det exegetiske Stadium træder derfor stort i Baggrunden, saat endog henimod Midten af Aarhundredet de exegetiske Forlæsninger mere og mere forsvinder af Lektionskatalogerne¹⁾. Og hvor det drives, der staar det efter

¹⁾ Tholuck, *Das kirchliche Leben.* I, 71. s. 1. do. b. 1. 1.

Tidens overvejende dogmatiske Interesse i Dogmatikens Tjeneste. Hermed staar og en anden Skjævhed i neje Sammenhaeng. Idet Theologien læreves fra den levende Rapport, hvori den skulde staa til den hellige Skrift, antog den efterhaanden Charakteren af en Tradition, der overleveredes fra Slegts til Slegts. Istedetfor at gaa ind i Udviklingen gennem en selvstændig Tilegnelse af den, saaat det Givne tillige blev et Produkt af deres eget Aandsarbejde, greb Theologerne kun altfor meget uden en selvstændig Aandens Formidling, hvad der blev dem rakt, og saa sin Opgave kundi deri, at give Stofset sin systematiske Formulering. Paa samme Tid, som Folgen heraf maatte blive den, at Theologien kom til at staa i et mere udvortes Forhold til det indre Troesliv, beredes her ved ogsaa Vejen for en ny Scholastiks Indtrængen paa den lutherske Theologies Gebet. Theologien stod i Fare for at blive et stift logisk Schema. Hertil bidrog og foruden Kampene med Jesuiterne, hvori Protestanterne maatte møde dem med deres egne Vaaben, fornemmelig den Indflydelse, som det mere indgaaende Studium af den Aristoteliske Filosofi paa Theologien¹⁾.

Men ikke blot var der Mislygheder ved selve Theologiens Behandling, men Hovedfejlen hos denne Tids Theologer var deres ensidige Betoning af den rene Lære. At det var en Hovedopgave for Kirken at værne om Lærrens Renhed, var dybt indprentet i deres Bevidsthed; men ikke saa klart stod det for dem, hvad det var, som gav Lærrens Renhed en saa høj Betydning, at det var dens inderlige Sammenvæsent med Livet, at den var Livets Rod og derfor den nødvendige Bettingelse for dettes Sundhed og Renhed. Netop det, der skulde give Kampen den fulde Vægt og Kraft, den rette Aandens

¹⁾ Tholuck, *Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrhunderts*, Hamburg und Gotha 1852. p. 55.

Salvelse til at drage Sværdet for den rene Læres Sag, nemlig Bevidstheden om, at Kampen fernes i Livets egen Interesse, er ikke den beherskende Grundtanke. Hvor man saaledes lægger Vegten paa Læren som Noget, der har Betydning i og for sig, og løsriver den fra det tjenende Forhold, hvori den som Midlet til at skabe og nære Livet skal staar til Kirken, der ligge store Farer nær. Først den, at man slaar sig til Ro med at have den rene Lære, som om der til at være en Christen ikke krævedes Andet, end at have en ret Viden om Christendommens Sandheder. Det er efter denne Skjævhed, man har betegnet denne Tid som den døde Orthodoxyes Tid, en Betegnelse, der, som vi ovenfor have paavist, i den Udstrækning, hvori den anvendes, er uhistorisk, fordi den aldeles miskjender de forhaanden værende Livselementer. Men det er det Sande i denne Paastand, at, alteftersom med Tidens Fremadskriden Ensidighederne forhøjes, kjernes og Kjærligheden, og en død Mundtro vinder stærkt Raaderum. Dernæst maatte naturligen den ensidige Betoning af den rene Lære affede en overdreven polemisk Iver. For at forstaa denne polemiske Iver ret og ikke miskjende de ædle Kræfter, som dog laa på Bundens deraf, maa man for det første betænke det høje Værd, som den lutherske Kirke altid har tillagt den rene Lære. Dernæst maa det tages med i Betragtningen, at jo nærmere det Forhold er, hvori den Sandhed, for hvilken der kjempes, staar til Menneskets indre Liv, jo mere indgribende Betydning den har for hans Ve og Vel, des mere energisk vil og Kampen blive, og da er det let forklarligt, at den ofte kan antage en Charakter, der lidet synes at svare til den hellige Sag, for hvilken der kjempes. Tiden var ogsaa af en saadan Natur, at den polemiske Ivær i høj Grad maatte næres. Kryptokalvinismen var vel lykkeligen besejret, men Sandheden angrebes af nye Fiender. Ikke blot søgte Mystikere og Theosofer at tilintetgjøre Agtelsen for Kirkens Naademidler

og nedbryde den kirkelige Aand, men end stærkere Angreb gjordes paa den lutherske Kirkes Existens som saadan ved Synkretismen. Thi den Grundtanke, der bar hele denne Retning, at Differenterne mellem de forskjellige Konfessioner kun vare uvæsentlige, vilde, om den havde vundet Magten, have tilføjet den lutherske Kirke, hvis Udgangspunkt netop var Reformationen, et Ulivssaar. Der krævedes derfor i Sandhed et skjærpel Blik og et vaagent Øje, forat ingen Pletter skulde fæste sig ved Sandhedens rene Klenodie. Men dog var der et Sandhedsmoment i Synkretismen, som i Forbindelse med dens praktiske Retning maatte tiltale dem, der havde Syn for Tidens Mangler, og det var, at den fremhævede de christelige Grundelementer, der forbant de tre Konfessioner. Thi det lader sig ikke negte, at under Stridighederne Blikket altfor meget var draget bort fra det fælles christelige Grundlag. Heller ikke kunne vi lukke Øjnene for, at denne polemiske Iver, hvor berettiget den end kunde være i sin Rod, dog artede sig paa en Maade, der ikke stemmede overens med christelig Kjærlighed. Hvad der især bidrog til at holde den polemiske Ild stadigen vedlige, var, at man ikke formaaede at skjelne mellem det Fundamentale og det Ikkefundamentale, mellem det, der angik den christelige Sandheds Centrum, og det, der kun berørte Periferien, hvorfaf den naturlige Følge var den, at man „af enhver Myg gjorde en Elefant og af enhver Myretue et Ætna“¹⁾.

Theologiens Tilstand indenfor en Kirke vil altid øve sin bestemmende Indflydelse paa Prædikenens Beskaffenhed. Vi maa derfor paa Forhaand vente at se Theologiens Charakter afspejle sig i denne Tids Prædiken og navnlig, at ogsaa de Ensidigheder ved Theologien, som vi ovenfor have fremhævet, vil sætte sine Mærker paa det Ord, som blyder fra Prædike-

¹⁾ Tholuck, Das kirchliche Leben. I, 41.

stolen. Saaledes er det og. Vistnok manglede heller ikke denne Tid Mænd, der, selv besjælede af nderlig Fromhed, arbejdede paa at indplante i Menighedens Hjerte en Tro, virksom i Kjærlighed. Men i det Hele og Store lader dog dette sig ikke sige om denne Tids Prædikanter. Det Formaal, som man i Almindelighed satte sig for Prædikenen, var, gennem den at føre Menigheden ind i en klar Erkjendelse af den rene Lære¹⁾. Kunde Prædikanten gjøre sin Menighed retroende i den Forstand, at den ingen vildfarende, ulutherske Meninger nærede, ansaa han kun altfor ofte sin Opgave for dermed at være løst. Derfor droges ethvert Stridsspørgsmaal, der var paa Bane indenfor Theologien, op paa Prædikestolen, og den polemiske Iver, der i de theologiske Stridskrifter ofte artede sig mindre smukt, fik paa Prædikestolen, hvor den rhetoriske Varme naturligen tjente til at forhøje den, en end heftigere og bitrere Charakter. Man glemte, at Christendommen bestaar ikke i Ord, men i Kraft, og at den Tro, der ikke aabnbarer sig i et helligt Liv, ikke fortjener Troens Navn. At Mennesket retfærdiggøres af Troen uden Lovens Gjerninger — dette Centralpunkt i den lutherske Lære er det ogsaa, som denne Tids Gejstlige først og fremst sege at bringe til Menighedens Tilegnelse. Men de gør det ikke paa den rette Maade. Det prædikes vistnok om den Guds Naade, der måa gribes og tilegnes i Troen, men paa Grund af sin Mangel paa praktisk Interesse fremhæve de ikke tilstrækkeligt, at den, som er retfærdiggjort, i sin Tro har Principet for et nyt og helligt Liv. De gode Gjerniager, som vistnok ogsaa kreves, lesrives derved fra sin Rod i Retfærdiggjærelsen, fra den nderlige Forbindelse, hvori de skulde stå med denne. En anden Konsekvens af den islevede Interessé for Livet var, at den theologiske Lærdom altfor meget fik Indpas i Prædikenen,

¹⁾ Tholuck, ibid. 138.

saaat lærde Citater blev anseede for en stor Pryd for en Prædiken.

Hvilken Indflydelse havde nu denne Theologiens Tilstand paa Menigheden? Hvorledes stod det til med Menighedslivet? Var Livsinteressen hos de Gejstlige bleven overfløjet af Interessen for den rene Lære, saa kunde det ikke være andrelæs, end at Frugten deraf for Menighedens Vedkommende maatte være den, at Fromheden antog en mere udvortes, objektiv Charakter. Den ytrede sig efter Tholuck¹⁾ gjennem Tilslutning til Kirkens Lære og Lydighed mod dens Ordninger. En samvittighedsfuld Deltagelse i den offentlige Gudstjeneste er derfor charakteristisk for denne Tid. Dette var nu i øg for sig et Gode. Det vidnede om, at Christendommen var en Magt i Tiden. Hvor den er dette, der vil den ogsaa øve denne sin Magt selv over saadanne Gemytter, der, levende i Synden, ikke have ladet den indgaa i sit Hjerte som en ny Livskilde. Og at Tiden heller ikke fattedes Saadanne, i hvil Hjerte Christendommen var blevet en levende Virkelighed, havé vi ovenfor vist. Men det er den sorgelige Kjendsgjerning, som møder os ved Betragtningen af denne Tid, at ved Siden af den rene Læres Herredømme, samtidig med, at de kirkelige Former knyttede Folket til Kirken, frembyder Tiden os en beklaelig Mangel paa Inderlighed, paa sand, levende Tro, virksom i gode Gjerninger²).

Den Objektivitet, der hører til et sundt Menighedslivs Charakter, har forvandlet sig til en falsk Objektivismus. Det er denne Tidens Hovedmangel, som har fundet et saa skarpt og treffende Udtryk i Heinrich Müllers bekjendte Ord: „Die heutige Christenheit hat vier stumme Kirchengötzen, denen sie

¹⁾ Tholuck, ibid. 201.

²⁾ Det forekommer os, at H. Schmid (Geschichte des Pietismus, p. 39 og 40) i sin Glæde over de kirkelige Formers Magt har lagt altfor lidt Vægt paa denne Omstændighed. — Med Hensyn til selve Sagen sml. Tholuck, ibid. I, 202 fig. og II, 129.

nachgehet, den Taufstein, Predigtstahl, Beichtstuhl, Altar; sie tröstet sich ihres äusserlichen Christenthums, dass sie getauft ist, Gottes Wort höret, zur Beichte gehet, das Abendmahl empfängt, aber die innere Kraft des Christenthums verlengnet sie". Imidlertid vil den Sædernes Forvildelse, hvorom denne Tid bærer saa mange Vidnesbyrd, ingenlunde tilfredsstillende lade sig forklare ene deraf, at Ordet, den Kilde, hvorf Livet skulde flyde frem, ikke blev forkynnt paa en frugtbringende Maade. Et væsentligt Moment til at rokke de sædelige Tilstande og udbrede dyb Fordærvelse inden Kirken var den forfærdelige Krig, der i 30 Aar sondersled Tyskland. Hvorledes i denne ulyksalige Krig Byer blev ødelagte, Marker hærjede og idethole Tysklands nationale Velstand tilfejet et haardt Knæk, er bekjendt af Verdenshistorien. Men ogsaa i de kirkelige Forhold blev der bragt Forvirring. Kirkelige Institutioner, saaledes Generalvisitationerne, som havde virket til en saadan uhyre Velsignelse, blevne satte ud af Virksomhed. Paa Grund af det aftagende Antal af Præster maatte mange Embeder staa ubesatte. Saaledes er der i Würtemberg af 1046 ansatte Gejstlige og Kandidater kun 338 tilbage. Under en saadan Tingenes Tilstand vil man vel kunne forstaa Prælaten Heinleins Klage: „Ung og Gammel ved næsten ikke mere, hvem Christus og Djævlen er“¹⁾. Naar saaledes de Institutioner nedbrødes eller ialfald hemmedes i sin Virksomhed, der kunde have sat en Skranke for den demoralisende Indflydelse, en Krig altid medfører, vil man indse, hvor meget mere denne maatte gjøre sig gjeldende. En Rokkelse af de moralske Grundsætninger, en Tejlesleshed, der sætter sig ud over alle Skranker, og en Lessluppethed af Lidskaberne — dette fremtræder i Skildringerne fra denne Tid som Krigens almindelige Felger. Vel maatte Krigen med sit Alvor ogsaa øve sin vækkende Indflydelse, og mangen En

¹⁾ Tholuck, Lebenzeugen, p. 324.

kan gjennem dens tunge Slag have faaet sit Blik vendt opad; men de Spirer, som herved blev nedlagte, kunde dog i den blodige Jordbund kun skyde en kummerlig Vækst, og til fuldt Gjennembrud kom de først omkring Syvtiaarene, da den nye Vækkelsestid brød frem for Kirken. Hertil kom og den forærvelige franske Indflydelse, som allerede under Krigens og end mere efter Fredens Slutning vandt Indgang. Ved Westfalerfreden blev det tyske Riges Enhed brudt, og idet det deltes i selvstændige, af hinanden uafhængige Riger, splittedes og Interesserne, saaat Terrainet blev aabnet for en Indblanding af fremmede Magter, især af Frankrige, i Rigets indre Anliggender, hvorved Tysklands Udvikling i høj Grad er blevet hindret. Men med denne politiske Indflydelse forenede sig og en moralisk Indvirkning, hvorved fransk Frivolitet og Letsindighed vandt Indgang, der mægtigen bidrog til at nedbryde Folkets sædelige Kraft og navnlig lagde Spirerne til den Vantro, der efter Aarhundredets Midte begyndte at bryde frem. Det lykkedes vistnok de Gejstlige i Forbindelse med Regeringerne at bringe Orden i de ydre Forholde, men dermed blev ikke ogsaa de indre forbedrede, saaat „ligetil Pietismens Opspire er hverken de Gejstliges eller Menighedens Aand skreden frem“¹⁾.

Den sjælefordøvende og oplesende Indflydelse, som Krigen medførte, udbredte sig saa meget stærkere, som den lutherske Kirke manglede det kraftige Værn derimod, som laa i en Forfatning, fremgaaen af Kirkens eget indre Væsen. Det er en bekjendt Sag, hvorledes Luther paa Grund af Menighedernes Umodenhed ikke vovede at lægge den kirkelige Magt i deres Hænder, men overdrog den til Landsfyrsten, forat han som „Nedbiskop“ „af christelig Kjærlighed“ kunde øve en ham oprindeligt ikke tilkommende Magt. Den Begrensning

¹⁾ Tholuck, Das kirchliche Leben. II, 429.

af denne Magt, som var given i de ved Siden af ham stillede Konsistorialretter, hvori Gejstlige havde Sæde, blev efterhaanden sat ud af Kraft, idet de mere og mere blev uselvstændige Organer for den fyrestelige Myndighed. Var Lægfolket fra Begyndelsen af blevet udelukket fra Deltagelse i den kirkelige Myndighed, saa bereves nu ogsaa de Gejstlige sin Ret til at varetage Kirkens ydre Anliggender. Ligefra den lutheriske Kirkes første Tider lyder der derfor til os Klager over Fyrsternes voldsomme Indgreb i Kirkens Anliggender, det saakaldte Cæsareopapi, og særlig over de Hindringer, som stilles i Vejen for en fri Udvælelse af Kirketugten. Navnlig kunde det ikke være anderledes, end at i Trediveaarskrigens wilde Tider, da alt Bestaaende i saa høj Grad rokkedes, ogsaa Kirketugten måtte geraade i et sorgeligt Førfald. Tugtles-heden tager herved stærkt Overhaand. Hertil kom, at Cæsareopapiet voksede i Fasthed og Kønsekvens. Hvad der havde manglet i kirkelige Garantier, var hidtil i øgen Grad blevet erstattet ved Fyrsternes kirkelige Aand og de Gejstliges store Anseelse. Men disse bevarende Elementer undergraves nu mere og mere, og især viser Forandringen til det Værelsig efter den westfalske Fred. Det var en ydre Omstændighed, som navnlig bidrog hertil, og det var den Uafhængighed, som de enkelte Fyrster opnaaede ligeoverfor Kejseren, en Uafhængighed, som de benyttede til selvraadig despotisk Optræden baade ligeoverfor Landstænderne og Kirken. Maa vi saaledes end betragte Manglerne ved Kirkeforfatningerne som en væsentlig Faktor til at fremkalde den Tingenes Tilstand, mod hvilken Pietismen reagerede, saa kunne vi dog ikke tilskrive dem en stor Betydning, som Heinrich Schmid tillægger dem i sin „Geschichte des Pietismus“. Thi han betragter som det formenniste Onde „den falske Stilling, som den verdslige Ørvighed indtog til Gejstlighed og Menighed“; den er efter ham ligesom „Moderen til de andre On-

der¹⁾). Vi miskjende ingehlunde, hvilken Skade for den lutherske Kirkes Udvikling det har været, at den aldrig har faaet Lov til at udfolde sit Liv frit indenfor Former og Institutioner, fremsprungne af dens eget Væsen. Kun tro vi, at man ikke deri skal se Hovedaarsagen til de Brast og Mangler, hvoraf Tiden lidet. Thi have vi opfattet denne Tids Charakter ret, ligger dens Hovedfejl ikke deri, at den mangler kirkelige Institutioner, eller at disse ere satte ud af Virksomhed, men deri, at der flettes et saadant kraftigt christeligt Liv, der kunde fyde og bære Formerne. Og Kirketugten, hvis Forfald Schmid fornemmelig lægger Vægt paa²⁾, vil dog ifelge sin Natur kun rette sig mod de groveste Ytringer af Synden og blot kunne rense Menigheden for den mest haandgribleige Forvildelse³⁾. Men er Tidens Grundmangel Savnet af den levende Trø, forekommer det os at være en Udvorteshed i Betragtningen, naar man vil søge Kilden til Tidens Elendighed i de kirkelige Institutioners Forfald. Skulde vi imidlertid fremhæve et enkelt Led inden Kirkeforfatningen, hvis Mangel har voldt den største Skade for Kirkelivets Udvikling, da skulde vi for vor Del være tilbøjelige til at gjøre gjeldende som saadan ikke saa meget Kirketugten, som det, at Kirken ikke har taget Lægfolkets Gaver og Kræfter i sin Benyttelse. Vi kunne saa meget mindre tillægge Kirketugtens Forfald en saa indgribende Betydning, som dette aldeles ikke har været saa stort, som man ofte forestiller sig. Thi det gjælder lige-saavel om Kirketugten, som om Gejstlighedens og Menighedens Tilstand, at Skildringerne deraf have været mørkere, end den historiske Dom kan tillade. Vel formaaede man ikke at bevare Kirketugtens Charakter ren, idet Grænserne mellem Tugt

¹⁾ H. Schmid, Geschichte des Pietismus. p. 40. Nördlingen 1863.

²⁾ Schmid, ibid. p. 26 fig.

³⁾ Det siger sig selv, at vi her kun have for Øje Kirketugtens sidste Grad som den, hvis Udøvelse blev hindret ved Censoreopspillet.

og Straf blevne udvirkede, men dog har Kirketugtens Udevelse aldrig ganske manglet. Dette gjelder baade, hvad den første Halvdel af Aarhundredet angaaer¹⁾, som ogsaa for den anden Dels Vedkommende. Efterat Tholuck her har paavist det dybe Forfald, hvori Kirketugten som en Felge paa en Gang af Krigen og Cæsareopapiets Overtag var kommen, udtrykker han dog Resultatet af sine Forskninger i følgende Ord: „Bei alledem hat die excommunicatio minor und die reconciliatio, die Ausschliessung vom Sacrament und kirchlichen Ehrenstellen und die Kirchenbusse, in diesem ganzen Zeitraum noch fortgedauert — in verschiedenen Territorien mit verschiedenem Umfange“²⁾.

Saadan var Beskaffenheten af den Tid, der gik forud for den pietistiske Bevægelse. Man maa nu ikke tænke sig denne fremtrædende aldeles uformidlet, ved et pludsigt, skarpt Brud med den forangaaende Tid. Megetmere forberededes den og det paa en dobbelt Maade. Kunde den herskende Prædikemaade kun i en saa ringe Grad tilfredsstille Menighedens religiose Trang, var det naturligt, at denne vendte sig andetsteds hen for der at sege, hvad Kirken ikke kunde byde den. Idet de derved tabte sit kirkelige Fodfæste, faldt de i Armene paa Mystikere og Sværmlere og kom derved selv i et Oppositionsforhold til Kirken, der ytrede sig i de skarpeste Angreb paa den som et Babel og paa dens Naademidler som tomme Ceremonier. Men Pietismen har til sin Forløber ikke blot en saadan uren Bevægelse, men og en i Sandhed kirkelig berettiget Opposition. Vi have allerede omtalt disse Mænd, denne Række af levende Vidner, der staar der som talende Vidnesbyrd om Livets Ret inden Christi Kirke, og som i de mest hjertegribende Ord har utalt sin dybe Smerte over de Saar, hvor-

¹⁾ Tholuck, *Das kirchliche Leben.* I, 196—199.

²⁾ Tholuck, *ibid.* II, 137.

med det lutherske Kirkelegeme var slaget. Til denne kirkelige Opposition er det, Spener¹⁾) slutter sig. Intet Andet vil han være end et Led i denne Kjæde af retroende, men tillige for et christeligt Liv varmt interesserede Mænd; deres Formaal er ogsaa hans: paa den rene Læres Grund at arbejde paa en frugtbar Tilegnelse af Christendommen. Den lutheriske Kirkelære vil han ingenlunde antaste; med den ved han sig megetnere i den fuldeste Samklang, og det lykkedes heller ikke nogen af hans Modstandere at paavise det Modsatte. Men hvad han vil, og hvad der er den ledende Grundtanke i hele hans Liv, Maalet for alt hans Arbejde, det er: at gjenindsætte Livet paa den Plads, som tilkommer det inden Kirken.

For at forstaa Speners ejendommelige Stilling til den Bevægelse inden Kirken, som hvis Ophav han betegnes, er det nødvendigt at kaste et Blik paa hans „pia desideria“, det Skrift, hvori han har nedlagt sin Betragtning af Tidens Mangler og fremstillet Midlerne til at hæve dem. Vi maa saa meget mere gjøre dette, som „pia desideria“ i Virkeligheden bærer i sig de Spirer, hvoraf Pietismen er skudt frem, indeholder de Grundtanker, som af hans Tilhængere blevne græbne, videre udviklede i sine Konsekventser og rejste som det Banner, hvorom den nye Bevægelses Venner samlede sig.

Efterat han har givet en gribende Skildring af Tidens Ned og der paavist, hvorledes et stort Forfald var tilstede indenfor alle tre Stænder, gaar han over til at fremsætte sine Forslag til „at sætte Kirken i en herligere Stand.“

Hans første Forslag gaar derhen, „at man skal være betænkt paa, at bringe Guds Ord rigere ud iblandt os“ (p. 94). Vistnok var Antallet af de Prædikener, som holdtes, et ikke ringe, men Menighederne bleve dog gennem

¹⁾ Philip Jacob Spener f. 13de Januar 1635 i Elsaas, d. 5te Februar 1705 som Provst i Berlin.

dem kun førte ind i en lidet Del af Skriften. Der maatte derfor anbefales en flittigere Læsning af den hellige Skrift ikke blot i Husene, men og i Kirkerne, hvor de bibelske Bøger kunde blive op læste efter hinanden uden videre Forklaring. Men især haaber han, at meget Gavn for Kirken vilde fremgaa deraf, at man atter bragte i Gang „den gamle apostoliske Art af Kirkeforsamlinger“, hvor ikke En alene opträder for at lære, men under Prestens Forsæde „ogsaa Andre, som ere benaade med Gaver og Erkjendelse — dog uden Uorden og Strid — og fremsatte sine gudfrygtige Tanker over de forelagte Materier, medens de Øvrige kunne dømme derover“. Herved vilde Presten lære sine Tilhørere at kjende, saavel „deres Svaghed som deres Tilyækst i Guds frygt“; herved vilde et fortroligere Forhold blive befæstet mellem dem. Tillige vilde Tilhørerne faa Anledning til at fremlægge sine Twivl og Skrupler, som de ellers vilde have baaret paa i Stilhed, faa dem fjernede og derved blive „dygtigere til i sin Huskirke bedre at undervise Barn og Tynde.“ Denne rigeligere Ud-bredelse af Guds Ord anser han som det fornemste Middel til Kirkens Forbedring. Thi „Guds Ord er den Sæd, af hvilken alt Godt maa fremvokse“, og ligesom det var det kraftigste Middel, hvorved Gud velsignede Reformationens Verk, saaledes maa det og være det fornemste Middel til at sætte Kirken i en bedre Stand. I neje Sammenhæng med dette Middel staar det andet, som han foreslaar, nemlig „Opret-telsen og den flittige Øvelse af det aandelige Pre-stedømme“ (p. 104). Han minder om, hvor ypperlig Luther har vist, at gejstlige Embeder tilkomme alle Christne, om end deres ordentlige og offentlige Forvaltning er anbetroet de dertil beskikkede Tjenere. Men nu er dette aandelige Prestedømme geraadet i et saadant Forfald, at det at trøste, formane, straffe sin Næste betragtes som Noget, der ligger udenfor den enkelte Christens Kald og kun tilkommer Presten. Ved at

gjenindsætte dette aandelige Prestedemne i den Ret, som tilkommer det, vil der ikke gjøres noget Afbræk i den ordentlige Udeøvelse af Prædikeembedet. Megetmere er en af de fornemste Aarsager, hvorfor Prædikeembedet ikke kan udrette Alt, hvad det skulde, at det har maattet savne den ypperlige Hjælp, som det almindelige Prestedemne kunde have ydet det. Et fortrinligt Middel til at bringe dette almindelige Prestedemne til en ret Udeøvelse frembyder den i forrige Forslag omtalte „Øvelse til Skriftens Læsning og Forstaaelse“ (p. 109).

Dernest er nødvendigt, at det flittig indskjærpes, at det med Viden i Christendommen aldeles ikke er nok, men at den megetmere bestaar i Praxis (p. 110). Særlig maa det være Ogaven at opvække en inderlig Kjærlighed mellem de Christne indbyrdes og ligeoverfor alle Mennesker; thi naar det er skeet, da „er Alt udrettet, hvad vi forlange.“ Til at befordre denne Kjærlighed og idéthele til Vækst i Christendommen kunde det være gavnligt, om „de, som ivrig havde foresat sig at vandre paa Herrens Veje, kunde staa i fortroligt Venskab med sin Skriftefader eller med en anden forstandig oplyst Christen og for ham altid aflagge Regnskab for, hvorledes de fere sit Liv, hvor de have havt Lejlighed til at øve den christelige Kjærlighed, hvorledes de have benyttet den eller forsomt den.“

Det fjerde Forslag angaaer Forholdet i Religionsstridighederne (p. 113). Ligeoverfor de Anderledestroende kæves der fra vor Side ivrig Bon, et godt Exempel, og at vi, hvor Gud har givet os Gaver dertil, anvende dem til at føre dem tilbage fra deres Vildfarelser til Sandheden, idet vi dog altid føre Striden paa den Maade, at de kunne se, at man gør Alt af hjertelig Kjærlighed til dem, uden kjædelige og usæmmelige Affekter. Thi ikke al Disputeren er nyttig og god, men kun den, som er baaren af Kjærlighed og hviler paa en sand Aandens Oplysning. Tillige er Disputeren ikke

det eneste Middel hverken til at bevare Sandheden eller til at bibringe Vildfarende den, men den maa stettes af en til vort Christenkald svarende Vandel; thi ogsaa den hellige Vandel bidrager meget til Omvendelsen (1 Petr. 3. 1. 2).

De, der her nærmest føre Kirkens Sag, ere Prædikanterne. Der maa derfor kræves — og dette er det femte Middel, han foreslaar til Kirkens Forbedring —, at man har saadanne Prædikanter, som først og fremst selv ere sande Christne og dernæst have den guddommelige Visdom til ogsaa at føre Andre paa Herrens Vej (p. 125). Men skal Kirken kunne opnaa et saa stort Gode, kræves det, at Skolerne og Universiteterne blive saaledes indrettede, at de i Sandhed kunne blive Kirkens Plantestader og Værksteder for den Hellig-Aand. Professorerne maa ikke blot fremstille sig som Mønstre paa hellig Vandel, men ogsaa flittig indskærpe de Studerende, at et gudfrygtigt Liv ikke er af mindre Vigtighed, end deres Flid og Studering, ja at denne uden hint er Intet værd. De Studerende skulle lære at indse, at et helligt Liv ikke blot er en Pryd, men en ganske nødvendig Ting, uden hvilken de vistnok blive „Studiosi einer so zu reden Philosophia de rebus sacris“, men ikke „Studiosi Theologiæ.“ Det kunde heller ikke være af Vejen, om alle Studerende maatte medbringe fra ethvert Universitet Vidnesbyrd, ikke blot om Duelighed og Flid, men ogsaa om et gudfrygtigt Liv.

Tillige burde de Krav, der rettes til de Studerende, ikke være ens for Alle. Af Enkelte kunde Kontroverserne blive drevne som Hovedstudium, fordi Kirken altid tiltrænger Mænd, der kunne stride mod Sandhedens Fiender; Andre kunde blot saa vidt blive ferte ind i Kontroverserne, at de ved given Lejlighed kunde stoppe Munden paa Modstanderne og værge sin Menighed mod Vildfarelserne; atter Andre behøvede man ikke at kræve Mere af, end at de skulde kunne fremsætte, hvad der var sandt, og hvad ikke, „men hvor det kom an paa

vanskelligere Ting, der kunde de betjene sig af Andres Hjælp og Raad.“ Omhyggelig skulde der gives Agt paa, at der ogsaa med Kontroverserne selv blev holdt Maade, og arbejdes paa at bringe den hele Theologi tilbage til den apostoliske Enfold. Til dette Øjemed skulde de Studerende anbefales Beger, som „den tyske Theologi“, Taulers Skrifter og Thomas a Kempis's „Christi Efterfølgelse“. Fordi nu Theologien er „en habitus practicus og ikke en blot og bar Videnskab“, vilde det være gavnligt, om der ved Siden af Studeringerne ogsaa holdtes visse Kollegier, hvor der kunde blive vist de Studerende, „hvorledes de skulle prøve sig selv, stride mod Kjedets Lyster, tæmme sine Begjærligheder og afde fra Verden.“ Der burde ogsaa gives dem Anledning til at øve sig i de enkelte Dele af den prestelige Gjerning, f. Ex. i at undervise Uvidende, troste Syge, men især i Prædiken, „saat det kunde blive vist dem, hvorledes de i saadan Prædikener skulde indrette Alt til Opbyggelse“.

Saaledes er Forfatteren nu kommen til det sjette Middel, som han foreslaar til at sætte den christelige Kirke i en bedre Stand, nemlig en saadan Indretning af Prædikenen, at dens Øjemed, Troen og dens Frugter, saavidt muligt kan blive opnaaet (p. 149). Det lærde Prunk, som aldeles ikke herer hjemme paa Prædikestolen, maa bort, og Herrens Ord prædikes enfoldig, men kraftig. Og fordi Christedommen bestaar i det indre og nye Menneske, maa Prædikenen være rettet derpaa, at dette indre Menneske kan blive mere og mere styrket. Særlig maa det være Opgaven skarpt at fremholde, at det ikke er nok med den ydre Herelse af Guds Ord, den udvortes Annammelse af Sakramenterne, men at Gud maa blive tjent i Aand og Sandhed.

Med dette Skrift var det, Spener begyndte Kampen mod den døde Orthodoxy. Betragte vi de Tanker, som deri ere fremsatte, de fromme Ønsker, som deri ere udtalte til Kirkens

Oprejsning, kan det ikke andet end vække dyb Fortvivring, at et saadant Skrift skulde blive Kilden til en Bevægelse, hvor ved Kirken skulde spaltes i to Lejre, der gjensidig forkjæstrede hinanden. Synes ikke de Midler, der foreslaaes til Kirkens Forbedring, at være simple og jævne og ligefrem krævede af den forhaandenværende Ned? Ja selv der, hvor der foreslaaes noget Nyt og hidtil Ukjendt, som f. Ex. de under det første Forslag omtalte Forsamlinger, de saakaldte „collegia pietatis“, synes da ikke ogsaa her ethvert forsigtigt Hensyn at være taget, forat ikke de kirkelige Skranner skulle overskrides? Og dog en det saa, at fra disse Tanker om Theologien, om det almindelige Prestedemme og navnlig om „collegia pietatis“ den hele pietistiske Bevægelse har taget sin Udgang.

Før end vi sege at forklare dette mærkelige Fænomen, opkaste vi det Spørgsmaa: Hvorledes lykkedes den Livsopgave, som Spe-
ner og hans Tilmængere havde sat sig? Er vor Skildring af Kirkens
Tilstand ret, saa maa det siges, at Pietismen stod der med Sand-
hedens Ret og i Sandhed første Kirkens Sag, naar den krævede, at
der maatte blæses Liv i de dede Ben (Ezech. 37), at Kirkens maatte
rejse sig af Søgne (Ef. 5, 14) og vende tilbage til sin første Kjær-
lighed (Apoc. 2, 4 og 5.). Som en saadan Livsbeyægelse har den
virket til overordentlig megen Velsignelse. Det var, som om Spe-
ners „pia desideria“ kun havde givet det Udtryk, der som stille
Længsler hvilede paa Bunden af Manges Hjerter. Vidt og bredt
spredtes Livsfunkerne og overalt sprang der et Liv frem, saa
kraftigt og saa rigt, at det mindede om Kirkens første Tider.
Ikke blot over hele Tyskland, men ogsaa — især efter Stif-
telsen af Universitetet i Halle (1694), hvorfra der udgik Tu-
sinder af Gejstlige, paavirkede af den nye Aand — ud over
de tilgrænsende lutherske Lande, ja selv til de Reformerte
udbredte Bevægelsen sig. Det klinger os imøde fra Beretninerne
fra denne Tid, at Vinteren med sin Kulde var vegen
bort og et nyt, livsaligt Foraar brudt frem, hvori de bundne

Kræfter løstes, og Livet med raske Slag pulserede gjennem det lutherske Kirkelegeme. Aanden havde med sine mægtige Vingeslag svævet over Kirkeageren, kaldt Spiserne frem, og nu bølgede Kortet der i rig Fylde. Saaledes syntes Pietismen at have løgt Kirkens Saar og bragt den tilbage til den sunde, normale Tilstand, dør er den nødvendige Betingelse for en fri og kraftig Udvikling. Men Historiens Gang er ikke altid en jævn og regelmæssig. Ikke altid sammenarbejdes de modstridende Kræfter til et harmonisk Hele. Undertiden bli-
ve ogsaa Svingningerne stærkere, og Modsatningerne træde
saa skarpt op mod hinanden og aflese hinanden, at det synes,
som om det forenende og sammenbindende Baand er brustet.
Idet Tiden gør sine Skridt fremad, nedtræder eller overser
den ialfald kun altfor ofte de foregaaende Slægters Arbejde.
Den vil udbedre den foregaaende Tids Fejl og bortskjære de
urene Bestanddele, der ved Slægtens Forsyndelser have trængt
sig ind i Organismen; men under dette sit Arbejde mangler
den altfor ofte den fornedne aandelige Ædrnelighed, saaat den
med det Usunde ogsaa bortskjærer de rene Elementer, der
have været af væsentlig Betydning for Organismens Bevarelse
og fremdeles ere de nødvendige Betingelser for dens sunde og
kraftige Udvikling. Derfor frembyde de enkelte Perioder in-
denfor Historien en saadan mærkelig Veksel af Ensidigheder,
hvoraf den ene afleser den anden, saaat man forgjæves søger
efter et Punkt, hvor man kan lade sit Blik sække sig og
dvæle med udelt Glæde og Velbehag. Disse almindelige Be-
tragtninger finde ogsaa sin Anvendelse paa den Bevægelse, vi
her have for os. Den begyndte som en kirkelig berettiget
Stræben; hvad den talte til Tiden, var Kirkens eget Ord til
sine Børn. Men den bevarede ikke sin Charakter ren. Den
vilde undgaa den foregaaende Tids Ensidigheder, men i sin
skarpe Opposition mod dem nedbryder den og dens ædlere
Kræfter og falder derved selv paa mange Punkter i de mod-

satte Extremer. Saaledes kommer da den Bevægelse, der i sin Opgang indesluttede saa rige Forjettelser om en ny Dag for den lutherske Kirke, til at fjerne sig fra Kirkens eget Liv og efterhaanden forme sig til den ejendommelige Retning, som man har givet Navnet „Pietisme“. Det ligger udenfor vor Opgave at fremstille Pietismens Historie og saaledes vise, hvorledes denne Udvikling trinvis er skreden fremad. Derimod skal det være vor Opgave i det Følgende at give en Fremstilling af de charakteristiske Træk, hvorigennem den aabenbarer sit Væsen. Her ville vi kun forelebig statuere Existentsen af en saadan fra Kirkens normale Liv forskjellig Retning som Resultatet af enhver sand, fra kirkelig Standpunkt ført historisk Forskning og dermed vende tilbage til det Spørgsmaal, som vi allerede før have antydet, hvorledes man skal forklare sig, at en saa god Sag med en saa lefte-
rig Begyndelse har kunnet tage en saadan Udgang.

For at kunne forstaa dette mærkelige Fænomen maa man stille sig for Øje, at den Tid, i hvilken Spener fremtraadte med sine Forslag til Kirkens Rejsning, var en i mange Henseender oprørt og gjærende Tid. Det var, som om Tiden vilde bryde med alle Baand, omstyrtte alle de Former, inden hvilke Livet hidtil havde udfoldet sig. Vi spore derfor en stærk Gjæring paa alle Gebeter. Menigheden søger at rejse sig af sin kirkelige Umyndighedstilstand og arbejde sig frem til større kirkelig Frihed. Mystikere og Theosofer gjennemrejse hele Tyskland og vække de sløve Gemytter; men paa samme Tid, som Mange herved vækkes til et kraftigere Troesliv, indsaæs der og i deres Hjerter en falsk Selvstændighedsfølelse lige-overfor Kirken, hvorved de rives op af den kirkelige Jordbund. Samtidig hermed begynder og den Retning at bane sig Vej, der skulde aflese Pietismen, nemlig „Oplysningen“. I sin Reaktion mod den Umyndighedstilstand, hvori den strenge Orthodoxy havde holdt Tænkningen, søger den at emancipere

denne fra den kirkelige Tro og stiller sig i et kritisk Forhold til Kirkelæren. Den mest fremragende Repræsentant for denne Retning er Christian Thomasius, „Pietisternes Advokat“, hvem man med Rette har betegnet som „der personificirte Geist der Aufklärung auf allen Gebieten“¹⁾. Begge disse Retninger, den mystisk-theosofiske og „Oplysningen“, hilsede Spener og hans Tilhengeres Optræden med Glæde og gjorde fælles Sag med dem i deres Opposition mod den herskende Aandsretning. Men det siger sig selv, at en saadan Alliance mellem den Spenerske Livsbevægelse og disse urene Elementer ikke kunde føre til noget godt Resultat. Megetmere blev Følgen den, at denne Forbindelse blev en væsentlig Faktor til at give Bevægelsen dens skjæve og ensidige Retning. Den var dog ikke den eneste. En end sterre Indflydelse i denne Henseende maa vi tilskrive den Modstand, som fra mange Gejstiges Side rejstes mod den Spenerske Opposition, hvis Berettigelse man ikke vilde anerkjende. Deres ensidige Interesse for den rene Lære og idethole for det Objektive i Christendommen havde svevet deres Blik og fremkaldt en stor Forblindelse ligeoverfor Tidens Ned og Mangler, en Forblindelse, der har fundet sit stærkeste Udtryk i Carpzows Paastand om, „at Kirken befandt sig i den allerherligste og lykkeligste Tilstand og stod i den største Flor“²⁾. Hvad Under derfor, at de vare uimodtagelige for Speners Klageraab og saa langt fra at lede Bevægelsen i de kirkelige Spor megetmere stillede sig i et fiendtligt Forhold til den! Deres Opgave, havde det været, at lede de frugtbare Livsstremme ind over Kirkens Marker, men istedetfor arbejdede de paa at sætte allehaande Gjørder og Dæmninger op derimod for at stænge Strømmen ude. Følgen heraf maatte naturligen være den, at Bevægelsen, savnende den

¹⁾ Tholuck, Das kirchliche Leben, II, 62.

²⁾ Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirche, II, 458.

Retledning og Støtte, som den kirkelige Lærerstand skulde ydet, henfaldt i alle de Skjævheder og Ensidigheder, som nødvendigen maa resultere af, at Baandet mellem Menighederne og deres Hyrder sørderives. Sikkerlig har derfor denne Omstændighed bidraget Meget til at give Bevægelsen dens ukirkelige Retning. Vi tro dog, at man dersom man vilde blive staende ved at sege Aarsagerne til Pietismens Oprindelse udelukkende i disse udenfor Sagen selv liggende Faktorer, væsentlig vilde have misforstået den hele Bevægelse. Hvad specielt de Gejstliges Stilling til denne Sag angår, saa vilde deres Modstand, hvor megen Betydning man end vil tillägge den, dog aldrig kunne have havt en saadan Indflydelse, dersom ikke de usunde Spirer allerede havde været tilstede i Bevægelsen fra dens første Begyndelse af. Thi det maa erindres, at ikke blot er i denne Periode Orthodoxyens Indflydelse i høj Grad svækket, men de strengt orthodoxe Theologer, som Tiden har at fremvise, repræsentere ogsaa kun en Minoritet inden Kirken. Medens Orthodoxyen kun udevede sit gamle Herredømme i nogle frie Rigsstæder, havde den Spenerske Retning allerede før Speners Død fundet sine Repræsentanter ved flere theologiske Fakulteter¹⁾, på samme Tid som nogle af de mægtigste Hoffe i Tydkland ydede den sin Støtte. Blive vi saaledes allerede herved henvist til Sagens egen Beskaffenhed for der at sege den inderste Kilde, hvorfaf de urene Elementer ere flydte frem, saa ville vi finde dette bekræftet ved at betragte, hvorledes Forhøldet gestaltede sig indenfor de Menigheder, hvis Prester optog de Spenerske Tanker og lagde dem til Grund for sin Ledelse af Menighederne. Det var ikke saa, at Skjævhederne blot gjorde sig gjeldende der, hvor Menighederne blev forladte af sine Hyrder og maatte sege sin Næring paa egen Haand, men de

¹⁾ Tholuck, Das kirchliche Leben, II, 83.

aabenbarede sig ogsaa der, hvor Prest og Menighed i den skjønneste Samklang greb de nye Ideer og stræbte at realisere dem i Livet. Det mest eklatante Vidnesbyrd herom ligger i den Kjendsgjerning, at separatistiske Bevægelser endog gjorde sig gjældende indenfor Speners egen Menighed¹⁾ og fremgik af de af ham saa stærkt anbefalede „collegia pietatis“. Et Blik paa Bevægelsens almindelige Charakter vil vise, paa hvilket Gebet vi have at sæge dens Ensidighed. Den Tid, vi her have for os, er en Subjektivitetens Tid. Det er dens Ret, for hvilken Thomasius og Oplysningsmændene kjæmpe, idet de ville tilbageerobre den frie Tænkning; det er ogsaa den, som Spener vil hævde, idet han holder frem for Menigheden de Christnes almindelige Prestedømme. Men denne Reaktion mod en foregaaende Tids Objektivisme antager en subjektivistisk Charakter. En ensidig Fremhævelse af Subjektiviteten giber og den Spenerske Bevægelse. Den optraadte som en Opposition ikke mod Orthodoxien i og for sig, men mod den døde Orthodxi, som en Rejsning af Livet, af Fromheden mod en død Intellektualisme. De Ensidigheder, som den aabenbarer, ville derfor ikke være at sæge paa Lærrens Gebet, men efter Bevægelsens almindelige Charakter paa Livets, og nærmere bestemt maa den staa i Sammenhæng med det, der er Bevægelsens Grundcharakter, den stærke Fremhævelse af Fromheden. En ensidig Betoning af den subjektive Fromhed lagde Tidens Charakter selv overmaade nær, og den er i Virkeligheden den Rod, hvoraf Pietismen er skudt frem, og af hvilken alle dens Skjævheder lade sig forklare. Saaledes er da den fra Spener udgaaede Bevægelse to Ting: paa den ene Side er den, som før sagt, en berettiget kirkelig Stræben, der vil lægge Kirken Helliggjørelsens Alvor paa Hjerte; paa den anden Side er den en usund subjektivistisk Stremning, der

¹⁾ Se om disse Mossbach, Philip Jacob Spener und seine Zeit I, 131 ffl. (1ste Oplag 1826, 3dje 1961). KommissV. konstitueret 29. juli 1961.

ved Misforståelse af Fromhedens Væsen har voldt Kirken megen Skade. Heri ligger Vanskeligheden i Bedømmelsen af Pietismen og Aarsagen til de forskjellige Domme, der ere udgaaede over den, alt eftersom man har fæstet Blikket paa den ene eller den anden Side af den. Vi tro at kunne bestemme Forholdet mellem disse to Strømninger paa følgende Maade. I den første Tid, den Spenerske Periode, arter Bevægelsen sig forholdsvis ren; de usunde Spirer ere vistnok allerede da tilstede, men de beherske ikke Bevægelsen; hvor de træde frem, gjøre de mere Indtrykket af vanartede Skud paa en idethele sund Stamme. Aarsagen hertil er den, at de objektive Elementer da endnu var en Magt i den almindelige Bevidsthed og særlig hos den Mand, der var Bevægelsens Ophav. Senere forandredes imidlertid Forholdet. Alt eftersom Udviklingen skred fremad, undergravedes disse bevarende Støtter, og de usunde Safter fik Anledning til frit og uhindret at udbrede sig. Ved den ovenfor givne Bestemmelse af Pietismens Væsen ville vi foreløbig blive staaende, idet vi senere ville vende tilbage hertil efter først at have givet en Fremstilling af de ejendommelige Charaktertræk, hvorigennem Pietismen som saadan fremtræder.

Vi begynde med dens Forhold til den lutherske Retfærdiggjørelselslære og det dermed i Sammenhæng staaende pietistiske Liv.

Den evangelisk-lutherske Lære om Menneskets Retfærdiggjørelse af Troen uden Lovens Gjerninger har meget ofte fra flere Hold været Gjenstand for skarpe Angreb. Man har sagt, at den ved sin Udelukkelse af Menneskets Selvvirksomhed rakte Menigheden en Sovedrik, der frembragte sædelig Slaphed. I denne Beskyldning gør ikke Pietismen sig delagtig. Den vil aldeles ikke direkte eller med Forsæt angribe den lutherske Retfærdiggjørelselslære¹⁾. Men vel retter den

¹⁾ Dette indrømmer ogsaa dens store Modstander, Löscher, Vollständiger Timotheus Verinus. 1, 364 (1717).

den Bebrejdelse mod de orthodoxe Prester, at disse ved sin ensidige Forkyndelse af Retfærdiggjørelselslæren havde fremkaldt en ded Mundtro, der savnede Helliggjørelsens Alvor; Prædikanterne havde i sin Iver for at indskærpe Guds uforkydte Naade undladt at modarbejde den kjedelige Sikkerhed og de falske Indbildninger om Tro, som Menneskene dannede sig¹). Disse Klager drage sig gjennem alle Speners Skrifter, og at de ikke manglede Berettigelse, have vi ovenfor vist.

Hvorledes segte nu Pietismen at afværge en sådan forærvelig Misbrug af Retfærdiggjørelselslæren? Den Retning, i hvilken den segte at løse den Opgave, som her forelaa den, er betegnet ved Speners Sats: „Bona opera sunt praesentia in actu justificationis“. Ved disse „bona opera“ forstaar han ikke de gode Gjerninger, der som Troens Frugter høre ind under Helliggjørelsen, men de indre Bevægelser i Hjertet, der gaa forud for og ledsage Hjertets Tilegnelse af Christi Retfærdighed. Tillige reserverer han sig udtrykkelig mod, at det skalde være hans Mening at tilskrive disse „bona opera“ den retfærdiggjørende Kraft; denne ligger for ham megetmere udelukkende i Christi Fortjeneste, som gribes i Troen. „Det var hans oprigtige Bekjendelse, at Mennesket i sin Retfærdiggjørelse som en arm Synder, fuld af onde Gjerninger, alene gjennem Troen, uden nogen gode Gjerninger, af Naade faar Syndernes Forladelse og Tilegnelse af Christi Retfærdighed og bliver retfærdig for Gud“²). Saaledes begrænset, kunde den Spenerske Sats ikke siges at indesluttet nogen Krænkelse af det lutherske Retfærdiggjørelselsbegreb. Men dog gav den i sin unøjagtige Formulering en hejst uluthersk Klang, saa at det vel kunde være berettiget, naar der fra orthodoxe Side fremhævedes, „at fordi actus justificationis sker for Guds Dommerstol, kunne ikke de gode Gjerninger naa derhen, hver-

¹) Spener, *Pia desideria*. p. 56.

²) Efter Schmid, *Geschichte des Pietismus*. p. 415.

ken med sin saakaldte Fortjeneste eller med sin Præsents; thi in actu et foro justificationis skal Intet være nærværende, som intet gjelder, quod valorem coram judice non habeat¹⁾. Den i og for sig uskyldige Tanke, som Spener vil gjøre gjeldende ved denne Sats, udtrykkes og saaledes, at den Tro, hvormed Mennesket griber Christi Fortjeneste, er ikke en død, men en levende og virksom Tro. Thi hvorledes, heder det, vilde den ellers kunne gibe Christi Fortjeneste, naar den ikke havde Livet i sig? Ved Troens Liv og Virksomhed tænke de altsaa ikke paa dens Aabenbarelse gjennem Kjærligheden, men paa den Aktivitet, den har i sig selv.

Om den retfærdiggjørende Trøes Natur og Beskaffenhed udspandt der sig nuoen livlig Strid mellem de Orthodoxe og Pietisterne. Helt igjennem en Ordstrid og beroende paa Misforstaelse var den efter vor Formening ikke. Thi Pietisterne fremsatte virkelig flere Satser, som stode i ligefrem Strid med den lutherske Lære²⁾. Men da disse gik jævnsides med Ytringer, hvorif de udtalte sin varmeste Tilslutning til det lutherske Retfærdiggjørelsesbegreb, saa viser dette klart, at deres enkelte afvigende Udtalelser ikke ere i stand til at forklare af en bestemt udpræget uluthersk Opfattelse af Retfærdiggjørelselæreren, men snarere ere begrundede i deres Mangel paa videnskabelig Stringents. Vi lægger derfor ikke synderlig Vægt paa denne Omstændighed. Men hvad der for os har Betydning, er den Interest, i hvis Tjeneste Pietisterne fremsatte sine Bestemmelser af Retfærdiggjørelselæreren. Denne er ikke en videnskabelig, men en helt igjennem praktisk. Ikke den skarpe Formulering af Læren er det, som ligger Pietismen paa

¹⁾ Löscher, Tim. Ver. I, 405.

²⁾ Sml. saaledes Antons Ord: „Troen retfærdiggjør, forsaa vidt den er et kjæmpende, arbejdsmægtigt væsen, forsaa vidt den virker.“ Löscher, Tim. Ver. I, 346.

Hjerte, men dens altbeherskende Tanke paa dette Gebet er det store Spørgsmaal: Hvorledes skal man modarbejde den kjødelige Misforstaaelse af Retfærdiggjørelselslæren, hvorved denne bliver en Sovepude for de sløve Gemyutter? I Sandhed et Spørgsmaal, hvis Besvarelse Tiden selv krævede! Men besvarede Pietismen det paa den rette Maade? Den henviser altsaa til Beskaffenheten af den Tro, der gaar forud for Retfærdiggjørelsen og betinger denne. Den er ikke en ded, men en levende Tro. Den bestaar ikke i, at man, levende i Synden, trægt forlader sig paa Christi Retfærdighed, men at man med brændende Iver og Begjærlighed griber efter den. Troens Liv og Virksomhed, dens Arbejde og Kjæmpen udmaledes nu af Pietisterne med stærke Farver, for derved at knuse ethvert kjødeligt Selvbedrag om Tro. Ganske vist var det nu en christelig Sandhed, som herved lagdes. Menigheden paa Hjerte, men der spørges, om den stærke Betoning af Troens Liv i Retfærdiggjørelsens Gjerning var det rette Middel til at forebygge en antinomistisk Opfattelse af Retfærdiggjørelsen. Meget hyppig rettes der den Bebrejdelse mod Pietisterne, at de vel forstode at modarbejde den kjødelige Sikkerhed, men at de ved sin Fremstilling af Retfærdiggjørelselslæren gave de svage, anfegtede og sengstede Gemyutter Anledning til Fortvivlelse og de aandeligtstolte til Hovmod¹⁾. De ville undgaa Scylla, men falde i Charybdis. Sandheden heraf viser sig netop her. Derved at den Enkelte henvistes til den Virksomhed, Troen udfoldede i Retfærdiggjørelsens Akt, som Prævestenen for Troens Sandhed, hindredes han ofte fra at gjøre det store Vovestykke, som Troen er: se ganske bort fra sig selv og kaste sig i Naadens Arme. Pietismen stillede ham i et kritisk og prævende Forhold til hans egen Tro, til hans indre Rørelser og Bevægelser, hans Dragelser mod Guds

¹⁾ Tim. Ver. I, 377.

Naade i Christo. Naar han vilde udstrekke Haanden for at gibe Christi Retfærdighed, saa blev den ligesom standset i Far-ten. Thi fra den pietistiske Prædikants Laeb er det ham imede: Christi Fortjeneste er vistnok forhaanden for Enhver, som tror; men er ogsaa din Tro af den rette Art? Er den ogsaa levende og virksom? Er den ogsaa et „arbejdsomt og kjæmpeende Væsen“? Saa stirrede han da paa sig selv, og jo dybere hans Gemyt var, des mere fandt han, at hans Tro savnede det Liv og den Virksomhed, der vare de nødvendige Betingelser for, at han skulde faa Lov til at tilegne sig Christi Retfærdighed. Er der Sandhed i den hellige Bernhards Ord: „Djævelen skader Mennesket paa en dobbelt Maade; for Synden er begaet, berever han det Undseelsen, og i det Øjeblikk, da det skal træ, giver han den tilbage i Utide“, — hvor maatte da ikke den usunde Reflexion over Troen, som Pietismen fremkaldte, hindre Troens Gjennembrud!

Saa meget mere maatte dette indtræde, som Pietisterne ikke altid iagttog den tilbørige Besindighed ved Skildringen af dette Troens Liv. De vidste vel, at de her havde for sig Tidens Grundskade, at saa mange kjædelige, verdsligssindede Mennesker dækkede sin syndige Lyst med Naadens Træst. Og de vare opfyldte af en hellig Nidkjærhed for at tilintetgjøre den. Hvor lan nu ikke den Fristelse nær, at de for at gjøre sin Tale ret eftertrykkelig tillagde Troen som betingende Retfærdiggjørelsen en Virksomhed og en Kraft, som den ikke ejer paa dette sit første Stadium! For denne Fristelse ligger Pietismen tildeles under. Vi henvise saaledes til J. Langes Ord i hans „richtige Mittelstrasse“, hvor han om „den retfærdiggjørende Troes sejrende Kraft“ siger: „Der gerechtmachende Glaube sei auch schon in der Rechtfertigung oder zur Zeit derselben, da er Christum ergreiffe, bei seiner Schwachheit dergestalt starck, dass er den Teufel, die Welt und die Sünde überwinde und anfange zu überwinden, und wo er

eine solche kämpfende und siegende Kraft nicht habe, sei er auch nicht gerechtmachend, sondern ein blosses Natur-Werk“¹⁾. Aabenbart tillægges der her den retfærdiggjørende Tro, „fides justificans“, hvad der kun gjælder om „fides justificati“. Thi kun om den Tro, der har grebet og tilegnet sig Christi Retfærdighed, kan det siges, at den overvinder Djævelen, Verden og Synden; kun den er Principet for det nye Liv. Først naar Retfærdiggjørelsen er blevne Mennesket tildel, og det saaledes ved sig i et andet Grundforhold til Gud, er den frugtbare Grund lagt, hvorf af et nyt Liv kan spire frem²⁾. Hvor man derfor opstiller Kraften til Overvindelse af Verden, Synden og Djævelen som det Kriterium, hvorpaa den Enkelte skal prøve, om hans Tro virkelig er den retfærdiggjørende Tro eller et blot og bart Naturværk, der har man hvidret ikke blot Misbrugen af Retfærdiggjørelsen, men enhver virkelig Brug og Tilegnelse af den. Thi man har tilskreyet den retfærdiggjørende Tro Bestemmelser, som den efter Sagens Natur ikke kan have. — Ogsaa en anden Mislighed fulgte af Pietisternes Fremstilling af Retfærdiggjørelselslæren. De kunde vel i Theorien meget stærkt fremhæve, at Troens Liv ingen Inflydelse havde i Retfærdiggjørelsen som noget Fortjenstligt, men kan kom i Betragtning som den subjektive Betingelse paa Menneskets Side. Men ved den stærke Betoning af Troens Virksomhed kunde dog i Praxis let det rette Forhold blive forrykket. Her kunde Sagen let komme til at staa saaledes, at den Enkeltes Selv-virksomhed i Retfærdiggjørelsen eller rettere forud for den, hans

¹⁾ Se Walch II, 325.

²⁾ Sml. Apologien p. 109: „Postquam igitur fide justificat et renati sumus, incipimus Deum timere, diligere, petere et expectare ab eo auxilium, gratias agere et praedicare et obedire ei in afflictionibus“ og p. 110: „Non igitur diliguntur Dei, nisi postquam apprehendimus fidem misericordiam“. (Müllers Udgave.)

brændende Bøn og længselsfulde Forlangende efter Guds Naade, blev det, hvorpaa han byggede Tilliden om sin Rettfærdiggjørelse. Men det var i Virkeligheden at bygge sit Hus paa Sandet Kun hvor Blikket ufraventt fastes paa Christi Fortjeneste som det, hvorfra den retfærdiggjørende Kraft udgaar, har Mennesket i sin Retfærdiggjørelse det sikre Fundament for sit Troesliv, der kan stette ham i Anfægtelserne, og hvorfra Trøsten kan tilflyde ham under alle Livets Kampe. Det er denne Tanke, som Dogmatikerne have villet udtrykke ved at distingvere mellem en „*justificatio per fidem*“ og „*propter fidem*“, idet de kun have villet lade det Første gjælde. Ikke Troens ethiske Kvalitet er det Rettfærdiggjørende, men alene dens Objekt og Indhold, Christi Fortjeneste; Troen selv er kun Betingelsen, ikke Grunden. Fejlen i hele denne Maade, hvorpaa Pietismen søgte at modarbejde Misbrugen af Rettfærdiggjørelselslæren, ligger deri, at den vender Blikket tilbage til Troens Virksomhed forud for Rettfærdiggjørelsen istedetfor at henpege paa det Liv, som udfolder sig paa Rettfærdiggjørelsens Grund. Den skulde have henvist til, hvad Magt Troen evede over det Menneske, som virkelig lod den faa Rum i sit Hjerte, hvorledes den fornyede hans Sind, rensede hans Hjerte (Act. 15, 9) og idet hele stilte ham i et nyt Forhold baade til Synden og til Gud. I en saadan Skildring af Troens Kraft i Helliggjørelsen vilde det bedste Korrektiv have ligget mod enhver kjædelig Tilegnelse af Guds Naade. Men ved at vænne Menneskene til at reflektere over Styrken af sine Følelser og til at danne sig en Grademaaler for Troens Liv og Virksomhed i Rettfærdiggjørelsen kunde den ikke Andet end fremkalde de sorgelige Følger, som ovenfor ere nævnte. Er der Nogen, som skal kunne lære os, hvorledes Rettfærdiggjørelselslæren skal kunne fremstilles saaledes, at den paa een Gang kan blive en Tilflugt og en Trøstens Kilde for alle bodfærdige og anfægtede Sjæle og

paa den anden Side et „noli me tangere“ for de kjedelig-sindede, ubodfærdige Mennesker, saa er det Luther. Paa ham beraabe nu ogsaa Pietisterne sig¹⁾. Og ganske vist, han er ganske enig med dem i, at den Tro, der griber Christi Fortjeneste, er en levende og ikke en død Tro. Men dog er der en stor Forskjel i den Maade, hvorpaa han, og hvorpaa Pietisterne modarbejde Retfærdiggjørelsens Misbrug. Thi meddens disse søger at gjøre dette ved at henvise til den Virksomhed, Troen lægger for Dagen fornd for Retfærdiggjørelsen eller rettere i selve Retfærdiggjørelsens Øjeblik, henpeger Luther paa dens Virksomhed hos den allerede Retfærdiggjorte, paa dens Aktivitet „in statu justificationis“. Saaledes heder det i hans hellige Fortale til Romerbrevet: „Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebietet aus Gott und tödtet den alten Adam, macht uns ganz andere Menschen und bringet den heiligen Geist mit sich. O es ist ein lebendig, geschäftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben²⁾, dass unmöglich ist, dass er nicht ohne Unterlass sollte Gutes wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie gethan und ist immer im Thun.“ Og paa et andet Sted siger han: „Das ist's nun, dass St. Lucas und Jacobus so viel von Werken sagen, dass man nicht hingehé: Ja ich will nun glauben, und mache ihm also einen gedichteten Wahn, der allein auf dem Herzen schwebt, wie ein Schaum auf dem Bier. Nein, nein, der Glaube ist

¹⁾ Lange, Antibarbarus II, 451 ff., hvor han har samlet de Steder af de symbolske Bøger, hvor Troen fremhæves som en levende og virksom Ting. — Den fuldstændige Titel er: „Antibarbarus orthodoxie dogmatico-hermeneuticus“.

²⁾ Mærkelig nok finder Walch heri den fuldeste Tilslutning fra Luthers Side til Pietisters Fremstillingsmaade, medens det dog er klart af de Omgivelser, hvori denne Sætning staar, at Luther her fornemmelig netop har for Øje „Troen, saaledes som den forholder sig i Helligjørelsens Gjerning“. Walch II, 314.

ein lebendig, wesentlich Ding, machet den Menschen ganz neu, wandelt ihm den Muth und kehret ihn ganz und gar um¹⁾). Disse Luthers Tanker om Troen, der ideligen vende tilbage i hans Skrifter, vise tilstrækkelig, at han i Fremhævelsen af Troens omdannende og fornyende Kraft ser det stærkeste Korrektiv mod enhver „digtet Tro“. Derfor fremhæver han med Forkjærlighed den organiske Forbindelse, der finder Sted mellem Troen og Gjerningerne, saaat ligesaa naturligt det er for Solen at skinne og for Træet at bære Frugt, ligesaa naturligt er det for Troen at affede gode Gjerninger.

Forat vi dog ikke skulle synes at gjøre Pietismen Uret, tilføje vi her straks, at ogsaa den indskjærper Troens Aabenbarelse i et helligt Liv, dens Virksomhed gennem Kjærligheden. Førend vi imidlertid nærmere bestemme den Stilling, som den lader Helligjørelsen intage til Retfærdiggjørelsen, ville vi, medens vi her endnu have for os Menneskets Tilstand forud for Retfærdiggjørelsen, betragte Pietismens Lære om Bodskampen. Thi ogsaa denne er frengaaen af Bestræbelserne for at udrydde den vigtudbredte kjædelige Sikkerhed. Medens Spener var blevet staaende ved at kræve en sand Omvendelse som den nødvendige Betingelse fra Menneskets Side for Retfærdiggjørelsens Tilegnelse, spendes Fordringerne af hans Tilhængere højere og med Miskjendelse af Individualitetens og Guds Førelsers Forskjellighed ligetil An>tagelsen af en for Alle paa lige Maade foregaaen Bodskamp. Allerede under de separatistiske Bevægelser i Frankfurt i Speners egen Menighed gjorde denne Tanke sig gjældende²⁾. Hvorledes den der fremtraadte, og med hvilken Besindighed og evangelisk Klarhed Spener opfattede denne Sag, fremgaar af hans Bemærkninger mod denne Lære i hans „Theologische

¹⁾ Luthers Verker Bd. XIII, 267 (Erlanger-Udgaven).

²⁾ Hosebach I, 136.

Bedenken III, 588: „Dass ein jeglicher zu seiner wiedergeburt durch eine solche verwesung gehen müsste, dass die seele eine weil eben so wenig labsal von innen und aussen empfinde, als Christus an dem creutz, saget mir die Schrift nirgends: ob ich wohl nicht leugne, dass der Herr freilich auch manche und etwa diejenige, welche er zu seinen wichtigsten geschäfften bereiten und kräftigere werckzeuge aus ihnen machen will, in eine dergleichen hölle führe, gemeinlich aber nicht sowohl in ihrer bekehrung und wiedergeburt, als da sie schon in der gnade eine gute weil gestanden und dergleichen einer probe fähig worden sind: Wodurch gewiss ist, dass viel stattliches und himmlisches in ihnen dadurch gewircket werde. Dass aber alle wiedergeburt und bekehrung auf solche weise geschehen müsste, wird weder Gottes wort noch die erfahrung lehren. Seine wege sind heilig, unbegreifflich und, obwohl auf einen zweck gerichtet, dennoch nicht ohne grossen unterscheid: Er ziehet einige seelen mehr mit sanften und anmuthigen liebesseilen und lässt die selige geburt auch bey ihnen mit geringern oder kürzern schmerzen hergehen, bei andern haben seine schrecken mehr platz, und gehet saurer her“ o. s. v. En bestemtere udpræget og mere udyklet Skikkelse fremtræder imidlertid denne Lære paa et senere Stadium i Pietismens Historie. Walch meddeler¹⁾ en Beretning om nogle Prædikanters Lære i dette Stykke, som vi her ville leve et Brudstykke af, da den kaster et klart Lys paa Pietisternes Opfattelse af denne Sag og deres Anwendung af den i Rettfärdiggjørelselslærens Tjeneste. Det heder her: „Solcher Buss-Process besteh darinnen, dass ein Mensch, wenn er gleich bisher ein äusserlich gutes Christenthum geführet, seinen Weg verdächtlich ansehen, von vorne wieder anfangen und Gott bitten müsse, dass er seinen Zustand ihm entdecken und auf den rechten Weg führen wolle. Da geschehe

¹⁾ Walch V, 582 fig.

es denn, dass einem solchen Menschen die Tiefe des bösen und verderbten Hertzens recht offenbahr und lebendig werde, folglich fühle derselbe in seiner Seelen den Zorn gar schmerzlich, als ein verlohrner und verdammter Sünder, sei mit Traurigkeit, Angst, Furcht und Schrecken umgeben. Dieser Zustand daure bei einigen nur eine kurze Zeit, bei andern Jahr und Tag: sei die grosse Busse, der Busskampf, den man aus halten, dem lieben Gott nicht aus der Schule laufen und sich selbst geschwind trösten, sondern warten müsse, bis Gott selbst die Seele tröste. Es komme zwar eine Seele vor der andern bald aus diesem Buaskampf heraus, nachdem eine vor der andern mehr Ernst gebrauche; aber je länger man Gott darin still hielte, bis Gott selbst die Seele tröstete, jo treuer und ernstlicher würde man nachmals im guten." Førend den Enkelte kunde griebe og tileghe sig Guds Naade, krævedes der altsaa, at han skulde være blevet ført ned i sit syndige Hertes Dybder, sole Guds Vredes Braad i sit Hjerte og overalt se sig omgiven af Sorg, Angest, Frygt og Skræk. Visseligen er det nu nødvendigt, at de, hvem Evangeliets Naade skal blive tildel, komme til en levende Synderkjendelse; thi „de Karske have ikke Lægen behov, men de, som have ondt“ (Matth. 9, 12). Men Pietismens Fejl paa dette Gebet ligger deri, at den som Betingelse for Retfærdiggjørelsen kræver en Dybde af Synderkjendelse, som kun kan indtræde der, hvor Evangeliet er traadt til og har faaet Anledning til at fordybe den ved Lovens Prædiken vakte Erkjendelse. Først naar det gode Fre er nedlagt i Hjertet, vil Ukrudets Kraft og onde Art ret kunne erkjendes. Pietismen derimod arbejdede paa at bringe Syndsbevidstheden til en saa høj Grad af Udvikling, at Mennesket blev bragt Fortvivlelsen nær; derfor taltes der og i dens Kredse om den gavnlige, den frelsebringende Fortvivlelse¹⁾. Først naar Mennesket var bragt lige til Afgrunden.

¹⁾ Walch V, 476 fig.

dens Rand, var Øjeblikket kommet, da den frelsende Haand skulde udstrække sig og trække det tilbage. Lykkedes det nu Mennesket at komme ud over dette farlige, kritiske Punkt, — hvad der vel for Manges Vedkommende ikke skede —, saa havde det dog kastet et saa dybt Blik ned i Afgrundens Dybder, at der derfra faldt merke Slagskygger ud over dets nye Liv. Blikket vendte sig atter og atter tilbage til den mørke Baggrund, fra hvilken dets Liv var brudt frem, og det formaaede ikke at se den i Naadens Lys. Saaledes naaede da et saadant Menneske aldrig til en ret Troens Frejdighed, til en ret Glæde over den Naade, som var blevet det tildel. Dets Liv antog en trykkelig og ængstelig Charakter. Saa meget lettere kunde dette indtræde, som Pietismen i sine Fordringer til Menneskets Omvendelse miskjendte Individualitetens Forskjellighed og betragtede Menneskene, som om de vare skaarne efter en og samme Model. Denne dens methodistiske Retning kommer tilsyne deri, at der påastodes, at enhver Christen kunde vide Tiden for sin Onivendelse, og det krævedes af Presterne, at de skulde betragte Kjendskab til sin Omvendelsestid som et nødvendigt Kjendetegn paa en Christen og anvende det som saadant i sin Prædiken og Sjælesorg til at rive de Sikre ud af deres kjædelige Tryghed¹). Tillige opstilles der en vis for Alle gjeldende Form for Bodskampen og en vis bestemt Tid, hvori den skulde foregaa²). I den ovenfor meddelte Beretning om Bodskampen indrømmes der vistnok, at dennes Varighed kan være en forskjellig for de Forskjellige, men der tilfojes dog straks bagefter en Advarsel mod at løbe for hurtigt ud af den og trøste sig selv, og det indskærpes, at jo længere man holder ud i denne Bodskamp, desto troere og alvorligere vil man senere blive i det Gode“.

¹) Walch V, 491 fig. og 896 fig.

²) Walch V, 553 fig. og 917 fig.

Yderst charakteristisk i denne Henseende er det, hvad Beretteren af dette Stykke anfører om disse Prædikanternes Præxis. En af dem havde ved sin Ankomst erklæret om nogle Sjæle, som man allerede havde anset for omvendte, „at de havde lebet for hurtig gjennem Bodskampen“, og derfor raadet dem til at begynde paa den forfra igjen. Det berettes ogsaa, at de formantede den bødfærdige Synder til „ikke fot tidlig at slutte Fred, men megetmere holde end i Syndeangsten og lade sig drive dybere ind i den, indtil det næsten kom til Fortvivelse“. Da indtræder endelig „Publikationen af den himmelske Retfærdiggjørelse som for Guds Throne, hvormed den store Bod har naest sin Ende“¹⁾). Saaledes havde efter dette Prædikanten istedetfor at forkynge Evangeliet saaledes, at det hele Ansvar lagdes paa det enkelte Menneske selv, sat sig paa Dommersædet og anmasset sig Ret til at bestemme, naar den Enkelte var kommen i en saadan Tilstand, at han havde de nedvendige subjektive Fordudsætninger for en sand og frugtbar Tilegnelse af Guds Naade. Kunde nu end Bestraffelsen for at hindre en falsk Tilegnelse af Retfærdiggjørelsen kun sjeldent optræde i en saa kras Form, saa laa der dog i Pietismens ensidige Henblik til Farerne for et kjødeligt Misbrug af Retfærdiggjørelselslæren en Tilbejelighed til at omgjærde Naadesforkyndelsen med saa mange ængstelige Reservationer, at ofte den virkelige Tilegnelse af Naaden blev hindret, eller ialfald kun et sygeligt, forkræblet Troessliv blev Frugten deraf. Var Mennesket gjennem Evangeliets liflige Budskab løftet opad og dets Hjerte bejet hen til den Frelse, som var det i Christo erhvervet, saa blev det gjennem det tilføjede Ord: „Men vogt dig for at gibe den for tidlig“, atter kastet ned til Jorden, og hvor ofte blev det ikke liggende der uden at formaa igjen at rejse sig!

Hvad nu Pietisternes Fordring angaar, at Omvendel-

¹⁾ Welch V, 585.

sen skulde foregaa for Alle paa samme Maade gjennem en tung Bodskamp, saa have vi allerede sagt, at denne Paastand beror paa en Miskjendelse af Individualiteternes og Guds Frelsers Forskjellighed. Ligesom Individualiteten selv er en Guds Gave, der betinger en forskjellig Anvendelse af Menneskene i Guds Riges Tjeneste, saaledes bero ogsaa de Førelser, hvorigjennem Gud drager Menneskene til dette sit Rige, ikke paa en vilkaarlig Magtbeslutning, men ville altid knytte sig til de forhaandenværende forskjellige Anlæg og Kræfter. Thi Gud kan ikke i sin frelsende Virksomhed negere, hvad han i sin skabende har sat; meget mere er dette den Grundvold, paa hvilken hans Naadesbygning rejser sig. Nu gives der vistnok stærke Naturer, som Gud maa føre ned i Synderkjendelsens dybeste Dybder og lade Helyedes Rædsler glide forbi deres Sjæl; men vil man kræve saa stærke Sjælsrystelser af Alle, da staar man i Fare for at senderbryde det knuste Rør og slukke den rygende Tande (Mt. 12, 20). Herren kommer ikke altid i Stormen eller Jordskjælvet, men ogsaa i den stille, sagte Lyd (1 Kong. 19, 11, 12.). Heri ligger og Urigtheden i Paastanden om, at den enkelte Christen maa kunne angive den bestemt afgændsede Tid for sin Omvendelse. Den kan vides, hvor Mennesket gjennem et pludseligt, mægtigt Greb af Gud er rykket op af sit naturlige Liv og plantet paa hellig Grund. Men Mennesket kan ogsaa fares ind i Guds Rige gjennem en lang Kjæde af Førelser, der knytte sig næsten umærkelig til hinanden, saa at Skyggen kun lidt efter lidt viger for det frembrydende Lys. Hvad der vel særlig kan have bidraget til at nære denne Methodisme, var den i de pietistiske Kredse almindelige Skik, at fortælle sin Omvendelseshistorie¹⁾. Vi miskjende ingenlunde, at en saadan Meddelelse om sit eget indre Livs Historie kan have sin fulde christelige Berettigelse, hvor den virkelig er fremgaaen af en dybt følt Trang. Men

¹⁾ Sml. Semlers Lebensbeschreibung. I, 48.

her var den blevet ophøjet til en almindelig Sædvane og udenvidere betragtet som et Led i den christelige Bekjendelsespligt. Der røbede sig heri en Mangel paa den aandelige Blusfærdighed, der bæver tilbage for saaledes at lægge blot sit indre Liv. Det kunde lede til, at man betragtede sig som i christelig Henseende færdig, saaat man forsøgte at stride Kampen ud. Det kunde endelig føre til — og det er denne Konsekvens, vi i denne Sammenhaeng særlig have for Øje —, at man dannede sig et fast Schema for Omvendelsens Gang, hvori den Enkelte maatte sæge at indregistrere sin egen Udvikling, saafremt dens Christelighed skulde anerkjendes.

Saledes havde da Pietismen heller ikke i sin Fremstilling af Omvendelsen formaaet at modarbejde Misbrugen af Retfærdiggjørelselslæren paa den rette Maade.

Det væsentlige Charakteristicon for Pietismen paa dette Gebet ligger dog deri, at den har rykket Retfærdiggjørelselslæren ud af den centrale Stilling, som efter den lutherske Kirkes Anskuelse tilkommer den.

Dét er ikke nok ikke at bestride Retfærdiggjørelselslæren i dens enkelte Dele, men man maa og lade den indenfor Læren være, hvad den skal være, det Hængsel, hvorom Alt drejer sig. Efter luthersk Opfatning er den Kjernen og Stjernen i det hele Lærebegreb og skal og maa være den inderste Livskerne i Menighedens Bevidsthed, saafremt Livet skal arte sig sundt og kraftigt. Var nu den pietistiske Prædiken anlagt saaledes, at det kunde spores, at det var dens Formaal i denne Forstand at gjøre Retfærdiggjørelselslæren til Menighedens Ejendom? Vi maa svare Nej. Idethole kan man sige, at Retfærdiggjørelsen er skudt mere tilbage og tildelt en mere underordnet Betydning, medens Helliggjørelsen er rykket frem til at danne Prædikenens Middelpunkt. Den Tankegang, som, ofte ubevist, gjorde sig gjældende hos den, synes at have været følgende: „For Reformatorerne var det nødvendigt ligeover-

for Katholicismens Gjerningshellighed at holde frem som det Første og Sidste Menneskets Retfærdiggjørelse af Troen uden Lovens Gjerninger. Men enhver Tid har sin Opgave. Nu er man ikke saa meget stillet ligeoverfor Mennesker, der gennem Gjeruinger ville fortjene Saligheden, som ligeoverfor Saadanne, der bygge sin Frelse paa en Tro, der ingen Livets Kraftaabenbarer. Ikke Retfærdiggjørelsen af Troen, men Helliggjørelsen maa derfor nu udgøre Prædikenens væsentlige Indhold; i Indskjærpelsen af denne maa Prædikanten se den Opgave, som Tidens egen Beskaffenhed paalægger ham". Vi kunne vel forstaa, at en saadan Betragtning let kunde vinde Indgang. Mod den foregaaende Tids Prester rettedes der jo den Bebrejdelse — og det ikke med Uret —, at de havde udøst Evangeliets Træst saa rigeligen, som om de kun havde med sengstede og bekymrede Gemytter at bestille. En aandalig Slevhed og kjædelig Tryghed havde været Følgen; ingen Kjærlighed og christelige Dyder beherskede og gjennemtrængte Livet. Traadte saaledes paa Helliggjørelsens Gebet Tidens Mangler klarest og skarpest frem, hvor laa det da ikke nær at mene, at man ogsaa der maatte møde dem, at der Kampen maatte udkjæmpes! Derfor blev der da i de pietistiske Prædikener talt meget om Helliggjørelse, lidet om Retfærdiggjørelse, meget om, hvad Mennesket skulde gjøre, lidet om, hvad Gud havde gjort, meget om Frugterne, lidet om Roden. Kunde Pietismen herved i Sandhed læge Tidens Skade? Saa skarpt den lutherske Kirke har holdt Retfærdiggjørelse og Helliggjørelse i Begrebet ud fra hinanden, forat Menneskets Tro kunde have som sit eneste urokkelige Fundament Christi objektive Fortjeneste, ligesaa bestemt og klart har den fremhævet den indre organiske Forbindelse, der finder Sted mellem begge. I og med Retfærdiggjørelsen er og det nye Liv sat; paa Retfærdiggjørelsens Grund spirer Helliggjørelsen frem. Denne Tanke er ikke levende optagen i Pie-

tismens Bevidsthed. Havde den været dette, vilde den have indseet, at Mangler ved Helligjærelsen vise tilbage til Mangler paa Retfærdiggjærelsens Gebet. Deri skulde den altsaa have seet sin Opgave, at bringe Retfærdiggjærelsen til Menighedens levende Tilegnelse. Thi da kunde den have været forvisset om, at det nye Liv med en indre Nødvendigheds Magt vilde brudt frem. Lesrev den derimod Helligjærelsen fra Retfærdiggjærelsen, og prædikede den Helligjærelse uden først at have lagt den rette Grund, hvorfra den alene i Sandhed kunde frengaa, saa kunde den vel anspore Menneskets naturlige ethiske Kræfter, men det Hele blev dog en lovmaessig Stræben, en Bygning uder fast Grund. Den bar sig da ad som et Menneske, der vilde bringe Sundhed i et Træ, i hvis Rød Giften var trængt ind, ved blot at bortskære dets raadne Frugter. En lovmaessig Stræben, sige vi, maatte fremkaldes; thi ikke Christi Kjærlighed blev det tvingende Motiv til Menneskets Handlen, men en udenfra paa Mennesket lagt Forpligtelse. En Lovens Aand maatte svæve over det Liv, der havde taget sin Udgang fra en Betragtning, der tilskrev Helligjærelsen en saadan falsk Selvstændighed. Menneskets Selvvirk somhed i Helligjærelsen kom mere til at blive betragtet som et udvortes Supplement, der maatte komme til Retfærdiggjærelsen, forat Mennesket skulde kunne siges at staa i Naadestanden. Hvilken rastles Stræben, hvilken urolig Jagen efter at frembringe Frugter paa sit Livstræ maatte ikke deraf blive Følgen! Men ikke blot det. Var den Tankegang, som laa til Grund for Prædikenen, den: „Det er ikke ved Retfærdiggjærelsen, der klæber Mangler, men ved Helligjærelsen; det er ikke nok, at I i Troen forlade eder paa Christi Retfærdighed; eders Liv maa ogsaa være rigt paa gode Gjerninger, saafremt I skulle kunne tilegne eder Christi Fortjeneste“, — saa var det lagt nær at betragte Christi Fortjeneste som et ikke tilstrækkeligt Støttepunkt for Menneskets Frelsesvis-

hed og sine egne Gjerninger som det, der maatte træde udfyldende til. Halvt paa Christi Fortjeneste og halvt paa sine egne Gjerninger kom Menneskets Forvisning om sin Naadestand til at hvile.

Men en saadan Opfatning var ikke blot en afledt Felge af den Maade, hvorpaas Pietismen segte at modarbejde Menneskenes „Synden paa Naaden“, men den udgjorde ogsaa et Led i dens Betragtning af Gjerningerne Nedvendighed. Thi til Grund for dens stærke Betoning af Menneskets Selvvirk-somhed i Helliggjørelsen laa og den Tanke, at kun denne kunde give Menneskets Frelseshed det sikre Fundament og be-vare Mennesket fra et skuffende Selvbedrag om en Naades-besiddelse, som i Virkeligheden ingen Realitet havde. Saaledes maatte altsaa og Nedvendigheden af Menneskets Forvisning om sin Naadestand blive til et Motiv for Menneskets Handlen. Vi have et ganske mørkeligt Sted af Spener i denne Retning, som vi her ville anføre: „Ad sensum fidei internum“, heder det¹⁾, „provocare res ambigua est. Quoties enim eo-destiuentur, qui fidei valent maxime, et in ipsa sua imbecilli-tate, cum se tentati fidei vacuos vociferentur, robore coelesti conservantur, ut etiam vincant! Si jam ex sensu iudicium, desperabunt aut desperare jubebuntur ac morti adjudicabuntur, qui vivebant ac vivere debebant. — — Cum ergo a priori, ut loquuntur, ea discernerem nequeamus, a posteriori cognitio nostra capienda est, videlicet a fructibus arboris indeoles agnoscenda.“ Ikke Troens umiddelbare Vished skal altsaa være det, hvor-paa den Enkeltes Bevidsthed om sin Naadestand skal hvile, men han maa se hen til, om han har gode Gjerninger; alene deres Tilstedevaerelse kan bevare ham fra Fortvivlelsen og give hane Forvisning sit faste Grundlag. Kun gjennem en Re-flexion over sit eget praktiske Forhold kunde altsaa et Menne-

¹⁾ Spener, *Consilia Latina*, I, 32. p. 206. a. Dargia, by antecedent.

ske vinde Forsikringen om sin Rettfærdiggjørelse. Vel er der ikke heri direkte sagt, at man nu ogsaa skal gjøre de gode Gjerninger for Forvisningens Skyld, men det maatte dog blive det faktiske Resultat af en saadan Betragtning. Thi Vished om sin Naadestand maa dog et Menneske træte efter at opnaa; men den kunde kun Gjerningerne give ham. Vi have her for os et Træk i Pietismens Charakter, hvorigjennem den aabenbarer et Slægtskab med den reformerte Aandsretning. Thi for den reformerte Betragtning staa Gjerningerne ligefrem som det Middel, hvorigjennem Mennesket arbejder sig frem til Troesvished. Saaledes er i Heidelberger-Katechismen paa det Spørgsmaalet: „Quid est, cur bona opera faciamus?“ Svaret dette: „Deinde, ut nos quoque ex fructibus de sua quisque fide certi simus“¹⁾. For den lutherske Bevidsthed derimod staar Troesvisheden ikke som Noget, der først skal vindes gjennem Menneskets egen Selvvirksomhed, men som given i og med Troen selv. Troen bærer Visheden om sin egen Sandhed i sig selv. Denne Vished er den ikke ved en reflekterende Betragtning over sin Aabenbarelse udad, men den bygger paa Guds Ords usvigelige Sandhed; den deri fremholdte Guds objektive Naade i Christo er den faste Klippegrund, hvorpaa Troen kaster sit Anker. Derfor have Gjerningerne væsentlig for Andre sin Betydning som Kriterier paa et Menneskes Naadestand, medens for det selv Troen henter sin Vished af Guds Ords Forjettelse. Man kunde sige: „Men et Menneske kan dog ikke være uvidende om den Livets Magt, som ved Troen rører sig i hans Hjerte, hvorledes den ytrer sig i Had til Synden og Kjærlighed til Gud og Næsten?“ Siger ikke ogsaa Apostelen Johannes: Vi vide, at vi ere overgangne fra Deden til Livet; thi vi elske Brødrene (1. Joh. 3, 14)? Maa da ikke det nye Liv hos ham og dets Udfoldelse i hans

¹⁾ Heidelberger-Katechismen, Spørgsm. 86. Corpus librorum symbolicorum ed. Augusti, p. 562. Leipzig 1846.

hele Forhold blive ham et Kjendemærke paa Sandheden af hans Tro, Virkeligheden af hans Retfærdiggjørelse?“ Jo visselig! Men det Vidnesbyrd om hans Naadestands Realitet, som fremvokser for ham ved Betragtningen af Troens Ytringer i Livet, vil dog kun have en sekundær, underordnet Betydning. Det vil have sin Betydning for ham i Selvprøvelsens Øjeblikke. Da vil det være en Trang for Mennesket at stille sig for Øje sit hele Forhold, beskue sine egne Felelser og Gjerninger, se hen til, om han virkelig har Afsky for Synden og Kjærlighed til Gud og Næsten, for gjennem en Betragtning af disse Troens ydre Kriterier at forvisse sig om, at han ikke svæver i en sørgelig Skuffelse med Hensyn til sin Tro. Men fra en saadan Betragtning af sig selv og sin egen Gjerning vil hans Blik dog altid med fornyet Styrke vende tilbage til den udenfor Mennesket liggende Frelsesgjerning af Gud i Christo for gjennem en Nedsænkelse af sin hele Sjæl i den at vinde fast Grund under sine Fødder. Bliver derimod hans Tanke hængende fast i Troens ydre Kriterier, saaat han kun gjennem en stadig Beskuelse af sig selv formaar at bevare Naadesforvisningen, da er dette et Tegn paa, at en Sygelighed har trængt sig ind i Troeslivet, der vil berøve det dets Friskhed og Frejdighed. Den, som lever, ser ikke først hen til sine Livsytringer for at forvisse sig derom. Saaledes er og Troen sig sit eget Bevis; den som tror, ved, at han tror (2 Tim. 1, 12). Gjerningerne ere Troens Aandepust; Troen gør dem ikke for derved at vinde Visheden; megetmere hører denne med til Troens eget Væsen, og netop som saadan er det, den er istand til at være en Livets Kraft i Mennesket. Gjerningerne ville ogsaa være aldeles uskikkede til at kunne danne et fast Fundament for Menneskets Vished om sin Retfærdiggjørelse. Thi alle den Troendes Gjerninger, selv hans bedste, ere besmittede af Synden, og jo længere han er kommen i sin Christendom, des mere vil og hans Syndserkjendelse

blive fordybet. Syndens Magt vil han erkjende som saa sterk i sig, at han kun ved at dække sig med Guds Naade vil kunne finde Fred for sin Sjæl. Men ere hans Gjerninger mangelfulde og skræbelige, er han da ikke fuldstændig kastet i Uvis-hedens og Twivlens Vold, dersom han bygger sin Frelsес Vis-hed paa dem? Han vil være som et Rør, der drives hid og did af Vinden; hans Troesliv vil være uden Fasthed og Holdning. Med sædvanlig Klarhed udtaler Luther sig om dette Punkt, rigtignok nærmest mod Katholikerne. Saaledes siger han i sin Kommentar til Galaterbrevet¹⁾: „Evangeliet byder os at se hen, ikke til vore gode Gjerninger og vor Fuldkommenhed, men til Gud selv, der giver Forjettelsen, ligeledes til Christum, som har udfert og bragt for Lyset det, som var forjettet Naar Sagen er grundet paa Guds Forjettelse og Christum, den rette, virkelige Klippe, da er man vis i Sagen, sikker og glad i den Hellig-Aand; thi da ser man hen til Gud, som er trofast og ikke kan lyve eller skuffe. Thi saaledes siger han: Se, her hengiver jeg min egen Søn i Døden, paa det han ved sit Blod skal forløse dig fra Synd og Død; — da kan jeg ikke være uvis i min Sag, medmindre jeg da ganske vil fornegte Gud. Dette er den Grund, af hvilken vi for vist kunne vide og bevise, at vor Theologi eller Lære er ret og sikker, dette nemlig, at den ikke lader os tage vort Fodfæste eller bygge paa vore Gjerninger, men fører os bort fra Vort og grunder os paa en an-den Grundvold, som er udenfor os, saa vi ikke forlade os paa vore Kræfter, Samvittighed, Følelser, Person eller Gjerning, men paa det, som er udenfor os, det er, paa Guds Forjettelse og Sanddruhed, paa Christum, som sidder ved Guds Højre og er vor Retfærdighed, som Djævelen ikke kan

¹⁾ F. W. Bugges Oversættelse, p. 375.

take fra os“ Og paa et andet Sted¹⁾: „Das ist aber der Unterschied (nemlig mellem Tro og Gjerninger), wie ich allezeit gelehret habe aus der Schrift, wenn es kommt zur Hauptfreudigkeit, dadurch ich vor Gott stehen soll wider meine Sünde, wenn er mit mir will Rechenschaft halten, da wird mein Leben, Werk und Liebe nimmer vollkommen noch genugsam sein, sondern ich muss einen andern Mann dazu haben, welcher heisst Christus, gesandt vom Vater, wie St. Johannes zuvor gesaget hat, zur Versöhnung für unsere Sünde.“ Pietismens Liv maatte atage en sygelig og ængstet Charakter. Det stadige kritiske Forhold til sin egen Tro maatte kvæle al Troeslivets Umiddelbarhed. Hvilede Naadesforvisningen paa Reflexionen over Livsytringernes Beskaffenhed, da maatte den være utsat for at rystes af enhver alvorlig Bølgegang, der slog over Mennesket. Thi det Charakteristiske for Anfægtelsen er det netop, at i den alle Troens ydre Kriterier falde magtesløse til Jorden. Ud af den vil Mennesket blot kunne komme ved at fæste sit Blik paa „den Grundvold, der er udenfor det“, Guds Naade i Christo, der tilmed gjennem Sakramenterne og Absolutionen er blevet og bliver ham selv personlig tildel. Har Mennesket derimod vænnet sig til ligesom at holde Dagbog over sit eget Indre og kun gjennem en uafbrudt Selviagttagelse at kunne bevare sin Troestillid, vil det heller ikke i Anfægtelsen formaa at se bort fra sig selv, og Skyldbevistheden Styrke kan saaledes overvælde det, at det hjemfalder til en mørk Fortvivlelse. Og hvorfor? Fordi det aldrig har naaet frem til en ret frejdig Grinen af Guds Naade, til en fuld Hvile i den. Pietisten stirrer paa sin egen Synd og Skyld, og jo mere han stirrer, des mere vokser den for hans Blik til en forfærdelig Hejde. Hans Syndsbevidsthed naar herved en saadan Udvikling, at Naades-

¹⁾ Luthers Værker. Bd. XIX, p. 387.

bevidstheden bliver trængt tilbage. Hvad Under da, at han kjender lidet til Christendommens Glæde! Ganske anderledes er det i denne Henseende med Mystikeren. Han lever og aander i Følelsen af det inderlige Samfund, hvori han staar med Gud; den dybe Kleft mellem Gud og ham forsvinder for hans Blik, thi Gud bor i hans Hjerte. Saa vugger han da sin Sjæl i den salige Følelse af Guds Naade, som fylder hans Hjerte; Tanken om Synd og Skyld søger han at holde borte fra sig som noget Ondt, der vil røve ham hans Fred. Pietisten derimod tør ikke give sig hen til Glæden over Guds Naade. Han kunde dog saa let skuffe sig med Hensyn til sin Naadestand. Hans Anger over Synden er dog saa ringe, hans Tro saa lidet virksom, hans Følelser saa urene; hans Gjerninger bære dog saa stærke Mærker af Syndens Magt i ham. Kan han da tilegne sig Guds Naade? Han maa have Vished for sin Retfærdiggjørelses Virkelighed. Saa arbejder han da paa at vinde den. Han anatomerer sine egne Følelser og Gjerninger; men — Synd og atter Synd! Han jager efter Naadesforsikringen. I enkelte Øjeblikke kan han vel føle dens Fred i sit Hjerte, men saa svinder den igjen bort. Han gribet efter den, men det er, som om den kun var et Billede af hans egen Fantasi; den flygter altid længere bort. Uro bliver derfor Livets Mærke. Det er Konsekvensen, hvor Mennesket lægger en anden Grundvold for sin Frelesvished, end den i Guds Ord lagte.

Det Uvishedens og Usikkerhedens Præg, som herved blev paatrykt Livet, blev endmere foreget ved den Maade, hvorpaa Pietismen skildrede det christelige Liv i Helliggjørelsen. Et af Stridspunkterne mellem de Orthodoxe og Pietisterne var Spørgsmaalet om den Christnes Fuldkommenhed og Muligheden af at holde Loven. Nogen Differents i Læren mellem begge Partier var her egentlig ikke forhaanden¹⁾). Hvad der har fremkaldt Striden, har vel dels været de Orthodoxes Mis-

tænkelighed ligeoverfor den nye Bevægelse, dels Pietisternes Praxis. Thi denne sidste var ikke, som den burde være. Spener mente, at man især af den Grund flittig burde indskærpe Menigheden denne Lære om Fuldkommenheden, fordi den vilde være et kraftigt Middel til at afholde fra Sikkerhed, Hykleri og Bedrag²⁾). Saaledes blev da og denne Lære tagen i Rettfærdiggjørelselslærers Tjeneste. Den skulde fravriste Menneskene deres Byggen paa en ded Tro. Den Fristelse, som Pietismen herved er utsat for, og hvori den tildels falder, er den, at den bringes til at opstille det christelige Liv i al dets Idealitet som Prøvesten for den Enkeltes Christenstand, eller, som Löscher udtrykker Sagen, „den konfunderer ἐχόμενα σωτηρίας eller de Stykker, uden hvilke ingen Sjælefrelse kan være forhaanden, med det skjenne Christensmykke“³⁾). Felgen maatte blive den, at den Uro, som Pietismen ogsaa forsvrigt ved sin Fremstilling af Rettfærdiggjørelsen gav Anledning til, herved blev endmere næret, og Mangen bragt til Fortivlelsens Rand, medens denne Forkydelse paa den anden Side hos Andre kunde fremkalde et aandeligt Hovmod, der mente sig at have vundet Fuldkommenheden⁴⁾).

Ogsaa en anden Strid ville vi her nævne, det er den terministiske⁵⁾). En Skildring af den ville vi dog her ikke give, men kun minde om, hvorledes Pietisterne ogsaa i Fremstættelsen af denne sin Lære om Naadesfristens Udløb for Enkelte før deres Død ere ledede af den samme praktiske Interesse, den nemlig, at modarbejde Misbrug af Rettfærdiggjørelselslæreren⁶⁾). Det viser sig heri klart, hvor lidet nøjeseende Pietismen er i

²⁾ Walch erklærer denne „Controvers“ for mere at være en Logomachi end en virkelig Strid (II, 402).

³⁾ Walch II, 412.

⁴⁾ Tim. Ver. I, 712.

⁵⁾ Sml. Tim. Ver. I, 705.

⁶⁾ Walch II, 851 fig.

⁷⁾ Walch II, 4de Afdeling § 32.

Valget af sine Midler, men samler Alt, hvad den kan benytte til sit Øjemed; den har „Nidkjærhed uden Forstand.“

Pietismens Forrykkelse af det rette Forhold mellem Retfærdiggjørelse og Helliggjørelse havde altsaa givet dens Liv en ufri, ængstelig og lovmaessig Charakter. Men ogsaa paa en mere indirekt Maade hidførtes herved det samme Resultat. Thi hvor Helliggjørelsen i mere eller mindre Grad bliver løsrenen fra sin inderste Livsrod i Retfærdiggjørelsen, der vil altid en Tendents være forhaanden til at ville regulere Livet efter visse ydre Former og Betingelser og opheje disse til almengjeldende Love for det christelige Livs Udfoldelse. Fra Roden af kan ikke mere Saften uhindret flyde op i Grenene og drive Blomster og Blade frem. Den frie, umiddelbare Udvikling, der selv indenfra af kunde skabe sig sin Form, er blevet hindret. Derfor søger man nu udenfra at tilskjære Livsstringerne, forat Livet kan presses ind i Former, som man har tilskrevet et absolut, for Alle gjeldende Værd. Denne Lovmaessighed i Pietismens Arbejde paa sin Helliggjørelse fremtræder især i dens Forhold til de saakaldte „Middelting“ eller „Adiafora“. Det er dog ved denne sted et teknisk fejl i originalen, da der ikke findes et sammensætningstegn mellem „Middelting“ og „Adiafora“, hvilket dog ikke påvirker betydningen af sætningen.

Den Bestemthed, hvormed Pietismen optraadte mod disse Ting, til hvilke man regnede Dans, Theater, Musik, Spil, Latter, Spøg, Tobaksregning o. s. v., fremkaldte en heftig Strid, hvori man dels betragtede de enkelte Arter af „Middelting“, dels søgte at vinde sig almindelige Principer som Grundlag for Sagens Afgjørelse. Saaledes ledes man da til det Spørsmaal, om der overhovedet gives Adiafora eller ethisk indiferente Handlinger, hverken gode eller onde, i Skriften hverken forbudne eller tilladte. Idet Pietisterne bestridte dette, gaa de ud fra den Betragtning, at den moralske Loy foreskriver Mennesket ikke blot Objektet for dets Handlen, men også Motivet, ikke blot Handlingen selv, men også visse ethiske Principer, der maa ligge til Grund for Handlingen, saafremt den

skal kunne siges at være overensstemmende med Guds Vilje. Enhver Handling skal efter Skriften ske af Troen (Rom. 14, 23), i Jesu Navn (Kol. 3, 17), til Guds Ære (1 Kor. 10, 31) og med fuldstændig Fornegtelse af sig selv (Mt. 11, 29). Disse Omstændighedar kunne ikke være forhaanden ved de saakaldte Middelting; Deltagelsen deri kan ikke fremgaa af Troen og ske i Jesu Navn; Guds Ære kan ikke befordres derved; for Selvfornegelsen er der ingen Plads. Christendommen vil desuden med sine Krav paa Forsagelse og Efterfølgelse af Christus paatrykke Sjælen et saadant Alvor, at Lysten til saadan forfængelig Glæde maa forsvinde. Siger ikke ogsaa Apostelen Paulus, at vi skulle forarbejde vor Saliggjørelse med Frygt og Bæven (Phil. 2, 12)? Ligger der ikke heri, at Omsorgen for Sjælens Frelse er en saadan Opgave for Menneskets Kræfter, at den ingen Tid vil levne Mennesket til saadanne „Eitelkeiten“? Mennesket har jo heller ikke Tiden til sin Raadighed, men skal engang for Guds Domstol afslægge Regnskab for enhver Time i sit Liv, om han har benyttet den samvittighedsfuldt efter Guds Vilje. Hvor de udtale sig om de enkelte Arter af Middelting, skjelne vistnok enkelte mere Maadeholdne mellem Tingene i den Form og Skikkelse, hvori de i den daværende Tid optraadte, og den, som efter Ideen tilkom dem. Men i sine Udtalelser om dem i denne deres abstrakte Skikkelse have de dog saaledes berøvet dem Kjød og Blod, at i Virkeligheden deres Charakter er blevet fuldstændig forflygtigt. Denne Distinktion har derfor i deres Mund Lidet eller Intet at sige, ligesom ogsaa hele Charakteren af deres Fromhed maatte stille dem i et fiendtligt Forhold til det selskabelige Liv og dets Former. Andre have derfor mere konsekvent erklæret alle disse saakaldte Middelting i og for sig for verdslige, kjædelige Lyster, stammende fra Menneskets onde, syndbesmittede Natur, og ligefrem begrundet sin Forkastelsesdom af dem paa 1 Joh. 2, 16. Denne Op-

fattelse fremtræder allerede ved den første Strid, som rejser sig, nemlig ved Spørgsmalet om Operaernes Berettigelse. Disse „Operaer“ var dengang efter Schmid af et sædeligt og uanstødeligt Indhold. Tillige erklærede Skuespillerne sig villige til at forelægge de Stykker, de vilde opføre, til Gejstighedens Censur. Naar saa de pietistiske Prædikanter alligevel paa Forhaand erklærede sig imod Operaerne, saa viste de derved klart, at de ingen Skilsnisse gjorde mellem Brug og Misbrug, men fordømte Sagen selv. Sagens Forsvarere beraabte sig paa, at der ved Opførelsen af saadanne Operaer blev givet høje Standspersoner og bemidlede Mennesker en ærbar Tidsfordriv, og at Digternes og Musikernes Verker derved bleve bragte til almindelig Tilegnelse. Hvad satte Pietisterne imod en saadan Betragtning? De beraabte sig paa, at Operaerne var imod Boden; thi de Christne blev forførte til Forfængelighed; de være en Kilde til Øjenslyst; mange Penge blev unyttig anvendte; gjennem saadan Øjenslyst blev Naades-tiden forsømt o. s. v.¹⁾). Senere finde vi, at Prester udelukkede dem, der deltog i Dans, fra Nadverden²⁾), og at Pietisterne aldeles ikke vilde anerkjende dem, som ikke ville frasige sig enhver Deltagelse i disse Ting, for Christne. De Orthodoxe, selv en Löscher, blev erklærede for at være For-svarere af et yppigt Verdenvæsen og Befordrere af den kje-delige Lyst og derfor uskikkede til at være Menighedens Le-dere³⁾). „Welcher Lehrer“, siger Vockerodt⁴⁾), „die Liebe der Welt und Lust an etwas ausser Gott behält und nicht Sünde zu sein behaupten will, ist irrig und ketzerisch, wenn er schon von allen andern Glaubensartikeln richtige und der heiligen Schrift gemäße Meinungen hätte; wer für vergönnte

¹⁾) Schmid 275 fig.

²⁾) Walch I, 794 og 982; Löscher, Tim. Ver. I, 803.

³⁾) Se Tim. Ver. I, 456. 472.

⁴⁾) Se Hossbach II, 192.

weltliche Lust streitet und deren Verleugnung nicht nöthig zu sein meint, hebet Busse und Bekehrung auf und irret also im Grunde; dieses ist eine kurze, deutliche und gewisse Ketzerprobe“. Ligesaa Lange: „Error adiaphoristicus est plane fundamentalis; hic error certe etiam est hereticus“¹⁾). Ogsaa hos Francke træder denne Pietismens Livsopfatning skarpt frem. Bekjendte ere hans Ytringer om Latteren: „Hüte dich vor unnützem Lachen! Alles Lachen ist nicht verboten, denn es geschieht wohl, dass sich der Allerfrömmste nicht über weltliche, sondern über göttliche Dinge also inniglich erfreuet, dass sein Mund mit einem bescheidenen Lachen von der Lieblichkeit, die in seinem Gemüthe entstanden, Zeugniss giebt; aber es wird gar leicht damit gesündigt und dem Herzen zu einer gefährlichen Zerstreuung des Sinnes der Weg gebahnet, welches bald wird gewahr werden, dass es zu leichtsinnig worden, wenn es sich wieder in tiefer Demuth zu dem allgegenwärtigen Gott nahen will“²⁾). Over Dansen fælder han en ubetinget Fordømmelsesdom³⁾). Vel opstiller han som det Spørgsmaal, der skal afgjøres, det, „ob das heut zu Tage übliche Tanzen Sünde sei“, men af hans hele Argumentation fremgaar det dog, at Dansen overhovedet staar for ham som saa inderlig sammenknyttet med den verdslige Lyst, at ingen Christen synes ham uden Synd at kunne deltage deri. Først og fremst bemærke vi hos ham den samme abstrakte Distinktion mellem Sagens Virkelighed og dens Ide, som vi allerede have fremhævet som charakteristisk for Pietisterne. „Wenn gefragt würde, ob die Bewegung und Stellungen des Leibes an sich selbst sündlich wären, so könnte mit Nein geantwortet werden... Weil

¹⁾ Lange, *Antibarbarus*, III, 164.

²⁾ Francke, *Schriftmässige Lebensregeln*; Guerike, Aug. H. Francke, p. 169.

³⁾ Francke, *Beantwortung der Frage, was von dem weltüblichen Tanzen zu halten sei*; Guerike, p. 174 flg.

aber vom heutiges Tages weltäblichen Tanzen gefraget wird, dessen vornehmste Bedeutung das weltliche Springen nach einer weltlichen Musik ist, weil man in der heiligen Schrift nur von einem geistlichen Tanze weiss, heut zu Tage aber von gar keinem, . . . so muss mit Ja geantwortet werden". Hans Grunde mod Dans ere ievrigt de samme, som vi alle rede have ansært som de, Pietisterne gjorde gjeldende mod Middeltingene overhovedet: Forpligtelsen til at fornegte de verdslige Lyster, gjøre Alt til Guds Ære, i Jesu Christi Navn o. s. v. Med Hensyn til Tilværelsen af Adiafora opstiller han den rigtige Grundsatning, at i sig selv kan vel en Sag være indifferent eller hverken god eller ond, men naar den sker af en Person, saa er den enten ond, naar Personen er ond, eller god, naar Personen er god. Men skjent han saaledes herved har stillet Sagen under Subjektivitetens Synspunkt, saa er dog Konklusionen af hans Betragtning ligefrem den: „So siehet ein jeder, dass das Tanzen keinem Menschen gebühre, sondern mit anderen weltlichen Lusten allerdings zu verleugnen sei . . . Darum mag man abermal die Sache ansehen, wie man will, so bleibts unrecht". — Førend vi slutte vor Fremstilling af Pietisters Anskuelser og Praxis med Hensyn til Middeltingene, maa vi tilføje, at Spener idethele indtog et friere og mere maadeholdent Standpunkt i denne Henseende, end de fleste af hans Meningsfæller. Saaledes siger han om Komedierne, at han vistnok afskyr dem, saaledes som de nu blev holdte. „Dog, naar de bleve forfattede og foredragne paa den Maade, hvor paa vor Andreas Gryphius har skrevet nogle af sine Tragedier, vilde jeg dømme anderledes om dem. Thi ved Læsningen af dem erindrer jeg mig at have faaet en ikke ringere Spore til det Gode, end af Læsningen af de bedste andre Bøger" ¹⁾). Han siger, at ligesom han paa den ene Side ikke

¹⁾ Spener, Consil. lat. II, 94.

vil kunne paataage sig at forsvare Skuespil, saa maa han paa den anden Side bekjende, at han heller ikke tiltror sig af Guds Ord „ad convictionem conscientie“ at kunne godtgjøre, at de i sig selv ere Synd¹⁾. Idethele lagde han Prævestenen for det Forhold, som den Enkelte skulde indtage til disse Ting, i hans eget Sindelag, om han end mente, at hvor Christi Aand ret fik Indpas i Hjertet, vilde Lysten til Deltagelse deri forsvinde.

Se vi nu tilbage paa det her Udviklede, saa er det umiskjendeligt, at vi i denne Pietismens Iver mod Middeltingene have for os en Aabenbarelse af det sædelige Alvor, hvorfaf Pietismen var greben. Den kunde med Sandhed rette den Bebrejdelse mod den foregaende Tid, at den havde ladet Verdslıgheden faa altfor megen Magt over sit Liv, saaat det ikke var Christi Aand, men Verdens Aand, som gav Livet sit Præg. Saa traadte da Pietismen frem og pegede paa den Livets Hellighed, den Forsagelse og Selvfornegelse, som Christendommen krævede; den holdt frem for Menigheden Apostelstelens alvorlige Formaning: „Skikker eder ikke lige med denne Verden“ (Rom. 12, 2), og krævede, at den skulde vinde Liv og Skikkelse i deres hele Færd. Det er den christelige Fromheds Reaktion mod Verdslıgheden, som heri giver sig Udtryk. Men holdt denne Reaktion sig indenfor de rette Skranker?

Betrachte vi Udgangspunktet for Pietismens Bedømmelse af Middeltingene, maa vi sige, at det var et aldeles rigtigt. Den havde Ret, naar den gjorde opmerksom paa, at Skriften stiller alle Menneskets frie Handlinger under et ethisk Synspunkt, idet den kræver, at de skulle ske i Jesu Navn til Guds Ære. Den Omstændighed, at en Handling ikke er udtrykkelig forbuden i Skriften, er derfor ikke tilstrækkelig til

¹⁾ Spener, Theol. Bedenken. V, 3, 605.

at sætte et Berettigelsens Stempel paa den, men man maa se hen til det Sindelag, af hvilken den er fremgaaen. Thi det ligger i Sagens Natur, at Skriften ikke kunde drage ind under sin Behandling alle enkelte Tilfælde i et Menneskes Liv, men maatte lade sig neje med at opstille visse ethiske Principer, der skulle ligge til Grund for Handlingen. I disse vil den Enkelte have Prøvestenen for, hvad han skal gjøre og lade. Om Adiafora kan derfor kun være Tale, saalænge man betragter Handlingen, løsreven fra enhver Forbindelse med Personligheden. Tænker man sig derimod en Person, der skal udføre Handlingen, rejser sig straks Spørgsmalet, med hvad Sind den gjøres. Handlingen rykkes derved ud af sin indifferente Stære og paatrykkes en ethisk Charakter, der efter Personens Beskaffenhed, og Sindelag vil blive enten god eller ond. I Henvisningen til det religiøse Princip, der skulde bestemme Menneskets hele Liv, havde saaledes Pietismen taget et sikkert Fodfæste for sin Stilling til disse Livsformer. Den havde derved indanket Sagen for Subjektivitetens Domstol. Men den er ikke konsekvent. Thi den erklærer lige-frem og dristigen, at de Omstændigheder, der efter Skriften skulle ledsage og ligge til Grund for Handlingen, aldeles ikke kunne være forhaanden ved de saakaldte Middelting. Den har herved igjen ladet den subjektive Kanon falde; thi de ethiske Bestemmelser ere nu lagte ind i Handlingen selv. Saaledes optræder da ogsaa i Helliggjørelsen den samme Lovmæssighedens Aand, som vi saa gjorde sig gjældende i Pietismens Fordringer i Henseende til Omvendelsen. Det Aandens Liv, som bor i de Troende, er vistnok som en Udstremning af Christi Liv efter sit inderste Væsen et og det samme. Men denne Aandens Enhed er dog ingen forskjelsløs. Thi ikke blot ere Aandens Gaver forskjellige, men det nye Liv vinder ogsaa en ejendommelig Skikkelse ved den særegne Beskaffen-hed af den Natur, i hvilken det sørker sig. Saaledes ville og

Livsyringe antage en forskjellig Charakter for de Forskjellige. Forskjellen i Aandslivets Styrke og i Menneskets naturlige Anlæg og Kræfter vil medføre, at en Handling, som ikke er Synd for den Ene, kan være det for den Anden. Thi det kan hænde, at den kan frembyde særegne Tilknytningspunkter for hans onde Lyster, saaet disse ved Udførelsen af den kunne sættes i Bevægelse. Eller han har maaske ikke vundet sig frem til en fast Overbevisning om Handlings Sædelighed, saaet han gør den under en indre Vaklen og Twivi. I begge Tilfælde vil Deltagelsen i en saadan Handling være en Krænkelse af de ethiske Principer, som Skriften opstiller som Norm for Menneskets Handlinger. Denne Forskjel mellem Individualiterne og den deri begrundede Forskjellighed indenfor de sædelige Handlinger har Pietismen miskjendt. Derfor omgjører den det hele Liv med en Rakke af Love, der indespærre Livet indenfor snævert optrukne Grænser. Saaledes genoptager den i en anden Form den gamle Vildfarelse, at have ny Vin paa gamle Læderflasker. Livet maa selv med sin iboende Kraft skabe sig sine ejendommelige Former. Faar det ikke Lov til det, da sprænges Læderflaskerne, og Vinen spildes. Pietismens Historie mangler ikke Exempler paa, at saa er skeet. De hejtspændte Fordringer til Forsagelse, som Pietismen opstillede uden Hensyn til det Menneskeliges Krav, kvalte Troeslivets Friskhed. Der fremkaldtes et uroligt Arbejde for at presse sig ind i Livsformer, der ikke vare et naturligt Udtryk for Hjertelivet og derfor øvede en hemmende Indflydelse paa dettes Udfoldelse. Det ydre Afhold fra de almindelige Glæder og Fornejelser blev tillagt en Betydning, hvorved det ikke sjeldent ophøjedes til Kriterium paa Ens Christenstand. Blikket heftede sig ensidig ved de ydre Livsyringe. Man vænnede sig til baade hos sig selv og Andre at se mere paa Uniformen end paa det Hjerte, som slog bag den. Helliggjørelsens Arbejde vendte

sig mere udad end indad, beskjæftigede sig mere med at give det ydre Forhold det krævede Præg, end med at rense Sjælegrundens, af hvilken Livsytringerne frit og umiddelbart skulde strømme frem. Den naturlige Følge heraf var den, at der vakte en Egenretfærdighed, der slog sig til Ro med udvortes at bære det christelige Stempel uden at bekymre sig, om der i Hjertet virkelig boede et sandt christeligt Sindelag. De Orthodoxe havde derfor Ret, naar de i disse Pietismens Anskuelser saa et Angreb paa den christelige Friheds dyre Kle-nodie, en Miskjendelse af Apostelens Ord: „Hvor Herrens Aand er, der er Frihed“ (2 Kor. 3, 17).

Men vi maa ogsaa sige, at hele dette Pietismens Forhold til det selskabelige Liv og dets Former og overhovedet til de almenmenneskelige Interesser beroede paa et falskt sædeligt Princip. Den havde vel Ret til ligeoverfor Tidens sædelige Laxhed, der lod det Christelige blive opslugt af de menneskelige Interesser, at stille frem Apostelens Ord: „Skikker øder ikke lige med denne Verden!“ Men denne Tanke opfatter den paa en aldeles udvortes Maade, om de ydre Former, hvori Livet hidtil havde udfoldet sig. Den har stirret sig blind paa Verden som den, der ligger i det Onde, og fra hvilken man skal udsondre sig, og har derfor ikke faaet Blikket op for Verden som den, der skal renses fra sine syndige Elementer og fyldes og belives af den christelige Aand. Den har herved miskjendt den sædelige Livsopgave, der er stillet den Troende, at gjøre ogsaa disse naturlige Gebeter Christendommen underdanige. Thi det er saa langtfra, at der i Udsondringen herfra, der vistnok i enkelte Tilfælde kan være nødvendig og christelig berettiget, aabenbarer sig en højere Grad af christelig Fromhed, at det megetmere maa siges at være den Christnes Pligt ikke at overlade disse Sfærer af det menneskelige Liv til sig selv, men i Kraft af det Aandens Salt, der er ham givet, bevare dem fra Forraadnelse. Ogsaa

her har han at vise, at Troen er den Kraft, der overvinder Verden. Men Pietismen flygtede fra Verden. Det var ikke gaaet op for den, at disse Åabenbarelser af det naturlige menneskelige Aandsliv vare Gaver fra Gud og derfor i sin inderste Grund berettigede Livsformer, der som saadanne, om de end kunde bære stærke Mærker af Syndens Magt i Menskelivet, dog ikke skulde udelukkes fra Christendommens forløsende og befriende Gjerning. Med Rette har derfor Löschner betegnet Anstødsstenen, mod hvilken Pietismen her støder an, at være den, at den lader Naturen blive absorberet og ophævet gennem Naaden, istedetforat hin ved denne skulde blive gjort sund¹⁾.

Betrugte vi nu den pietistiske Fromhed, saaledes som den her paa dette Gebet træder os imøde, saa er det Charakteristiske for den, at den er saaledes beskjæftiget med sig selv, at den forsømmer at realisere sig i de ydre Livsformer. Den flygter bort fra disse og erkører Fromheden for at være Livets eneste Arbejde. Den Maalestok derfor, som den anlægger for de forskjellige Fremtoninger paa det sociale Livs Gebet, er en heltigennem praktisk Nyttighedsbetragtning. Kunde en saadan Handling ikke sættes i umiddelbar Relation til Sjælens Frelse, øvede den ingen direkte Indflydelse paa det christelige Livs Vækst og Udvikling, saaat en Fremgang i det Gode og en Bortvendelse fra det Onge kunde paavises som Frugten deraf, saa var dermed Staven brudt over den. Saaledes se vi i de ovenfor citerede, forevrigt moderate, Ytringer af Spener om Skuespil, hvorledes den moralske Nytte er det Synspunkt, hvorfra han bedømmer Kunsten. Derfor heder det ogsaa i det pietistiske Sprog, at den, der lader sig det være Alvor med sin Christendom, vil i Omsorgen for sin Sjæls Frelse have en saadan Opgave for sig, at han ingen

¹⁾ Tim. Ver. I, 462.

Tid vil have til Deltagelse i de saakaldte Middelting. Det Alvor, som heri utdaler sig, skal anerkjendes, men Ensidigheden er ogsaa aabenbar. Istedetfor at være en Kilde, der udsender sine friske Strømme over Livet i dets hele rige Mangfoldighed, bliver Fromheden forvandlet til en stillestaende Brønd, i hvis Dyb det vistnok kan gjøre og bruse, men som dog ikke er i stand til at befrugte det menneskelige Livs Marker. Men denne Form af Fromheden, hvorved denne afspærer sig ligeoverfor de menneskelige Interesser og vender sig mere indad end udad, viser igjen tilbage til den Ufrihed og Ængstelighed, der overhovedet charakteriserer det pietistiske Liv. Denne Grandcharakter ved den pietistiske Fromhed maatte nødvendigvis stille Pietisten i et indifferent, ja fiendtligt Forhold til disse Livsformer. Pietistens christelige Liv mangler jo Fasthed og Holdning; med Ængstelighed bevæger han sig frem gennem Livet; thi han har ikke fundet den fulde Hvile i Guds Naade. Hans Forhold til Gud kan mere lignes med en krampagtig Kamp for at holde Gud fast end med et Barns tillidsfulde Liv i Samfundet med sin Fader. Men er dette saa, kan det da undre os, at Christendommens Alvor hviler som en saa trykkende og tung Byrde paa ham, at Driften til at lade sin Fromhed virksomt træde ud og give Formerne sit Præg tilintetgjøres? Hans Forhold til Verden vil derfor blot kunne blive et negativt.

Paa dette Punkt træder Forskjellen mellem den pietistiske og den gammellutherske Fromhed klart frem. For Luther selv var den Lovmæssighed, den Bundethed af de ydre Former og den Verdensskyhed, som utdaler sig i Pietismen, en fremmed Ting. Med sit faste Fodfæste i Evangeliets Naade stillede han sig i et anerkjendende Forhold til det Menneskelige og udtalte sig derfor ogsaa meget frit om Middeltingene. Hans frie Standpunkt var ogsaa væsentlig den lutherske Kirkes indtil Pietismens Fremspire, om det end maa siges, at

da det christelige Liv i det 17de Aarhundrede begyndte at tabe sin Kraft, heller ikke det rette Forhold mellem det Christelige og Menneskelige blev bevaret, saa at Misbrugen af det Menneskelige og dets forskjellige Ytringsformer blev et fremragende Træk i det christelige Livs Forfalde. I Pietismen fremtræder nu det modsatte Extrem, men denne dens fiendtlige Stilling til de menneskelige Interesser har sikkerlig været til megen Skade for Udviklingen. Samtidig med Pietismens Opræden skede der et mægtigt Opsving paa det naturlige Aandslivs Gebeter. Kunsten og den verdslige Viden-skab rejste sig af den Dvale, hvori de under Theologiens Eneherredømme havde været nedsunkne, og søgte med ungdommelig Kraft at gjøre sig gjældende¹⁾. Det var en skjen Opgave, som nu var stillet Pietismen, at sætte Christendommen i Forbindelse med disse Gebeter, saa at den ogsaa her kunde blive den Livet beherskende Magt. Men Pietismen greb ikke denne Opgave. Megetmere stødte den disse Grene af Aandslivet bort fra sig som uforenelige med et sandt christeligt Liv. Hvad var Følgen? At der befæstede sig en Kleft mellem Christendommen og de menneskelige Interesser, at disse, løsrevne fra den christelige Livsanskuelse, skjed en Udvikling og en Vækst, der i sin falske Selvstændighed blev et mægtigt Middel til at drage Menneskenes Hjerter bort fra Christendommen. Det Menneskelige og ikke det Christelige blev derfor Oplysningstidsalderens Program, og vi maa sige: Pietismen havde ved sin Miskjendelse af det Menneskeliges Ret selv givet Stedet til en Betragtning, der aldeles løsrev det fra det Christelige, stillede det op frit og uafhængigt og saa — kastede det Christelige over bord.

¹⁾ Sml. Tholuck, Das kirchliche Leben. II, 48.

Vi gaa nu over til Betragtningen af Pietismens Forhold til Læren.

Pietismen optræder ikke som et Angreb paa den lutherske Kirkes Lære, men som en ejendommelig Bevægelse paa Livets Gebet. Den er ikke fremgaaen af Uvilje mod Kirkens Lære, men af Bestræbelsen for at hæve det Misforhold, der fandt Sted mellem Lære og Liv; den vil rejse Livet af den Dvale, hvori det var nedsunket. Kunde den nu end under dette sit Arbejde ledes til at fremsætte Anskuelser, afvigende fra Kirkens Opfatning, saa ere dog disse mere enkeltstaaende og træde i Baggrunden for de Ejendommeligheder, som den udfolder indenfor Livets Enemærker. I det Hele og Store taget kan man vel sige, at den lader Kirketroens Sandhed ubestridt. Dens Ejendommelighed paa dette Felt ligger derfor ikke saa meget i dens Opfattelse af de enkelte Lærepunkter, som i dens Betragtning af Lærens Betydning overhovedet. Thi denne er en fra den lutherske Kirkes afvigende.

Kaste vi vort Blik først paa Spener selv, saa er vistnok Orthodoxyens Magt endnu stærk i ham, men der viser sig dog allerede hos ham de første Spirer til den Betragtning, der senere blev den for Pietismen charakteristiske. Det var en almindelig Bebrejdelse, som rejstes mod Spener fra de Orthodoxes Side, at han ikke med tilstrækkelig Kraft optrædte mod de Vildfarelser, hvori hans Tilhængere ofte gjorde sig skyldige. Denne Bebrejdelse var ikke ugrundet. For en Del hang nu dette sammen med et elskeligt Træk i hans Charakter, hans Mildhed og Sagtmadighed. Det kan ogsaa ligeoverfor den ofte kjødelige Lidenskabelighed og Heftighed, hvormed de Orthodoxe gjorde enhver Differents til en Kardinalvildfarelse, være velgjørende for Ens Hjerte at møde en saadan irenisk Aand, hvis hele Forhold viser sig baaren og bestemt af christelig Kjærlighed. Men dette maa dog ikke gjøre os blinde for den Forpligtelse, der paahvilede ham som

en Kirkens Tjener til at vaage over dens Sandhed, saataat den kunde bevares ren og pletfri. Zions Vægttere maa gjøre sin Gjerning med Sværdet ved sin Lænd (Neh. 4, 17) og være beredte til at føre Kampen uden Persons Anseelse. I denne Henseende lader Spener det meget mangle paa Kraft og Bestemthed. Interessen for det fromme Liv er fremherskende hos ham. Hvor han derfor træffer Mænd, der ligesom han have sat sig til Opgave at arbejde paa at indplante i Menighedens Hjerte en levende, praktisk Fromhed, der er han tilboelig til at overse de Mangler, der kunne klæbe ved deres Lære. Deni har man væsentligen at sege Forklaringsgrundet til den anerkjendende Stilling, han indtager til Mystikerne og Theosoferne, der dog i saa mange Stykker virkede med til at nedbryde den lutherske Kirkes Mure. I deres Interesse for et praktisk christeligt Livs Fremme felte han en beslagtet Luftning. Heraf er ogsaa hans ejendommelige Stilling til Gottfried Arnold at forklare. Da denne Mand, der stod Pietismen meget nær, havde udgivet sin Kirke- og Kjætter-Historie, der ved det Vrængebillede, den gav af den hele kirkehistoriske Udvikling, satte Theologerne i Fyr og Flamme, forholdt Spener sig aldeles taus og rolig, skjent han som Begrunder af en stor Bevægelse inden Kirken havde en sær-egen Opfordring til at uttale sig. Og hvad var Grunden til denne Taushed? Han har selv uttalt sig derom. Da han gjennem Andre havde faaet Underretning om Bogens Indhold og frygtede for, at han ikke vilde kunne billige den, afholdt han sig ganske fra at læse den, forat han ikke skulde blive nødt til at uttale sin Dom over den og derved støde an paa den ene eller den anden Side¹⁾). Det er klart: Lærrens Renhed har for ham ikke mere den Betydning, som den hidtil havde højt for de lutherske Theologer. Det er tillige utvivl-

¹⁾ Se Hossbach II, 84.

somt, at han ved denne sin Svaghed ligeoverfor dem, med hvem han følte sig paa fælles Grund, har skadet Kirkens Udvikling. Den nye Bevægelse kom derved til at savne den korrigende og tugtende Indflydelse, som Ingen bedre, end han, kunde have evet.

Hos hans Tilhængere træder nu Læren end mere i Baggrunden. Man kan til Forklaring af denne Omstændighed henvise til den Kjendsgjerning, at Oppositionen altid har en Tilbejelighed til at lade sin Modsigelse fremtræde i en extrem Form. Havde den forangaaende Tids Orthodoxy stillet Læren saaledes i Forgrunden, som om den var det eneste Kriterium paa sand Christendom, saa ledes Pietismen ved sin Modstand mod den til den modsatte Yderlighed. Den vil styre Læren fra dens Højsæde og sætte Livet paa dens Plads; ikke Læren, men Livet kommer det an paa; praktisk Fromhed bliver Feltraabet. Saaledes aflöse Modsætningerne hinanden. Men denne Undervurdering af Lærrens Betydning staar ikke blot i en saadan udvortes Forbindelse med Pietismen, men er megetmere en nødvendig Konsekvens af det, der er Pietismens inderste Livsgrund, dens ensidige Betoning af den subjektive Fromhed. „Det er ikke nok med Viden; Christendommen bestaar megetmere i Praxis“, havde Spener sagt¹⁾. Vi kjende vel den Tanke, som han forbant med denne Ytring. Han vilde dermed sige, at Christendommen ikke var forhaanden der, hvor den kun som en Tanke hvilede i Menskets Forstand, men kun der havde fuld Realitet, hvor den udfoldede sig i et Liv i Kjærlighed. Men denne Tanke havde dog faaet et uheldigt Udtryk; thi ogsaa her er Modsigelsen stillet paa Spidsen. Er det ikke, som om han for at give sin Indsigelse mod Orthodoxymens Ensidighed den rette Kraft vil stille Modsætningen frem? Havde Orthodoxien været til-

¹⁾ Spener, *Pia desideria*, p. 110.

bejelig til at sætte Christendommens Væsen i Læren, saa gav Speners Sats det Indtryk, at det fromme Liv alene konstituerede sand Christendom, og Læren ingen Betydning i denne Henseende havde. Livet var herved stillet frem i en falsk Selvstændighed ligeoverfor Læren. Liv og Lære vare leste ud af sin nderlige Forbindelse med hinanden, og Grunden lagt til at lade Livet i Menighedens Bevidsthed blive Et og Alt, medens Læren bliver den mere ligegyldig. Saaledes har alt-saa Pietismens Indifferentisme sin Grund i, at det fromme Liv tildeles en Betydoing, som ikke tilkommer det. Derfor kalder Löscher dens Ejendommelighed paa dette Felt „en frontladende Indifferentismus“, „weil insonderheit die dabei sich äussernde Verschwendung aller Gemüths-Kräfte auf die Strenge und Heiligkeit des Lebens verursacht, dass das übrige, insonderheit das vornehmste Mittel der Seeligkeit und die darinnen befindliche seligmachende Lehre nebst der wahren Religion bei Seit gesetzt, je nach und nach indifferent und verächtlich gemacht worden“¹⁾. Denne Ligegyldighed for Læren viste sig nærmest i den Sondring, som Pietismen foretog indenfor Læren mellem vigtige og uvigtige Artikler, en Sondring, som heltigjenem var baseret paa de enkelte Lærebestemmersers umiddelbar praktiske Betydning. Hvor det ikke laa klart i Dagen, at en Lære bidrog til at nære Fromheden og styrke Helligjørelsens Arbejde, der tilskrev man den en underordnet Betydning, ja reducerede den til at være en Bisag, hvis Antagelse eller Forkastelse var ligegyldig. Man lod sig neje med at opstille den Fordring, „dass man die Grundlehren nur nicht dergestalt verfälschen solle, dass sie ganz und gar zu aller seligmachende Application entkräftet werden“ (Lange)²⁾. Var saaledes den moralske Nytte bleven ophejet til Maalestok for Lærens Vigtighed, saa var hermed

¹⁾ Tim. Ver. I, 148.

²⁾ Se Tim. Ver. I, 161.

Pietismens Forhold til de religiøse Retninger, der opfyldte Tiden, blevet bestemt. Naar disse kun havde indskrevet Fromhed, Helligjørelse paa sit Banner, saa flokkede ogsaa Pietisterne sig om det. Hine arbejdede dog for det samme store Maal, som de, at lade Livets friske Flod gjennemstrømme det hensygnende Kirkelegeme, og hvad gjorde det saa, om de ikke i alle Punkter stemte overens med Kirkens Lære? De Orthodoxe havde drevet Polemiken for vidt og stemplet den mindste Afvigelse i Læren soin Kjætteri. Nu vilde man kaste Polemiken overbord som uforenelig med den sand christelig Aand. Saa sluttede da Pietismen enge Forbindelser med Mystikere og Theosofer, med Mænd, som ivrede mod al kirkelig Orden og vilde omstyrtte alle objektive Elementer i Kirken. Man høre kun den Lovtale, som J. Lange holder over Breckling! „Ich bleibe dabei“, siger han, „und bin dessen überzeugt, dass Hr. Breckling ein Zeuge der Wahrheit sei, ja ich sage noch einmahl, er sei ein theurer Zeuge der Wahrheit und ein zwar dem Amt und Titeln nach verachteter, aber doch erlenschter Theologus der evangelischen Kirche“^{1).} Og dog var denne Mand en af de ustyrlige Aander, som den gang gjenneimstrejfede de lutherske Lande og overalt nærede og befordrede de separatistiske Tendentser^{2).} Med Rette kunde derfor de Orthodoxe bebrejde de pietistiske Lærere, at de sluttede Broderskab med allehaande Sværmere og Fanatikere og forsemté sit Kald, med Kraft og Eftertryk at modarbejde Vildfarelserne^{3).} Men fra Ligegyldighed mod enkelte Stykker af Læren skred Pietismen snart videre til Indifferentisme ligeoverfor Læren overhovedet. „Es ist nichts ungereimters“, siger Lange, „als die Antithesis, da man statuiert, Gott könne und wolle weder des Menschen Herz zur

¹⁾ Se Tim. Ver. I, 685.

²⁾ Herzogs Encyk. II, 347.

³⁾ Tim. Ver. I, 571. 669. 670.

Bekehrung noch seinen Himmel zur Mittheilung der Seeligkeit aufschliessen, es sei denn bei einem Menschen ein gewisser abgezirckelter abgemessner Vorrath von Ideen nach allen Stücken völlig vorhanden“¹⁾). Pietismen har stirret sig saa blind paa Livet, at den har glemt, at Læren er Livets Grund. Hvad et Menneske i Troen har gjort til sin aandelige Ejendom, vil bestemme hans Handlen. Bliver derfor ikke Roden bevaret ren for usunde Safter, vil det Liv, der vokser frem deraf, bære Mærker af sin Oprindelse. Disse Tanker, som bare hele Reformationens Gjerning, beherske den kirkelige Udvikling ligetil Midten af det 17de Aarhundrede. Men da lesnes Baandene; gennem fransk Indflydelse begynder Indifferentismen at løfte sit Hoved; Pietismen nærer og styrker den, saa at den bliver til en Magt i Tiden og arbejder derved Vantroen i Hænderne. Med dyb Smerte over den heraf fremvoksende Fare siger Löscher: „Es ist zu sorgen, dass sich die Welt gar nichts von Ketzern wissen wolle, sondern über das so genannte Ketzermachen immermehr schelte und spotte, bis endlich aller Eiffer vor die Wahrheit dahin fallen und der Unglaube mit freier Stirn wieder herumgehen wird“²⁾). Ere ikke disse profetiske Ord paa en mærklig Maade gaaede i Opfyldelse? Men Pietismen har ogsaa paa en mere positiv Maade virket med til at berede Vejen for den fremtriengende Rationalisme. Thi dennes stærke Fremhævelse af det Moralske i Christendommen viser tilbage til Pietismens ensidige Betonning af Menneskets egen Gjerning. Pietismen gjorde Begyndelsen ved at gjøre et Udvalg indenfor Christendommens Sandheder, saa at den kun tilegnede sig, hvad den kunde sætte i umiddelbar Relation til det fromme Livs Befordring, og lod

¹⁾ Lange, Aufrichtige Nachricht. VI, 90.

²⁾ Tim. Vor. II, Vorrede.

det øvrige Sandhedsstof ligge. Rationalismen trak Konsekvensen, idet den ligefrem opstillede den moralske Forbedring som Prøvesten for det Guddommelige i Skriften og derved reducerede den hele Christendom til en blot og bar Moral.

Havde Læren ingen højere Betydning for Pietismen, saa var hermed og givet det Forhold, hvori den maatte stille sig til den theologiske Videnskab. Vi have seet, at den daværende orthodoxe Theologi led af mange og store Ensidigheder. En ny Scholastik havde trængt sig ind i den; det dogmatiske Studium havde fortrængt det exegetiske, og hele Theologien var blevet løsreven fra sin inderlige Forbindelse med Menighedslivet. Naar derfor Pietismen klagede over disse Mangler og krævede, at Theologien maatte føres tilbage til en højere Grad af Simpelhed og Naturlighed, da havde den sikkerlig Ret. Den krævede, at Dogmatiken skulde opbygges paa et dybt og indgaaende Skriftstudium, og Theologien idet-hele stilles i et nærmere Forhold til Livets praktiske Behov, saa atter en gavnlig Vekselvirkning mellem begge kunde oprettes. Det lader sig ikke negte, at Pietismen i denne Henseende har øvet en vækkende Indflydelse. Navnlig maa det siges, at den i den første Tid kunde fremvise Mænd, der paa Skriftstudiets Gebet ydede ikke saa Lidet og bidroge til at vække og nære Sandsen derfor. Men disse Mænd ere dog faa, og efterhaanden som disse dø bort, træder Pietismens Mangel paa videnskabelig Kraft klart frem. Thi de Mænd, som nu blive Pietismens Ordferere, ere alle saadanne, der kun have ydet saare Lidet for Theologiens Udvikling og idet-hele indehavde et Lavmaal af videnskabelig Dannelse. Spørge vi efter Grunden til dette Fænomen, saa ligger den efter det forhen Udviklede klart i Dagen. Hvor Fromheden gjøres til Livets eneste Livsopgave, der vil Alt, hvad der ikke kan sættes i umiddelbar Relation til den, tage sin Betydning. Saaledes og Videnskaben. Ligeoverfor den altbeherskende

praktiske Tendents følte man lidet Lyst til videnskabelige Forskninger. Man var megetmere tilbøjelig til, hvor en var mere videnskabelig Interesse rørte sig, at betragte det som et Vidnesbyrd om, at det ene Fornødne ikke havde vundet ret Magt i Hjertet. Saaledes kvaltes ofte den videnskabelige Drift i sin Fødsel! I sin Theologi vilde man nu udrense den orthodoxes Skjævheder og fremforalt arbejde paa Scholastikens Bortfjernelse. Derfor forkastede man enhver strengere Begrebsudvikling! Man vilde sætte Theologien i Forbindelse med det praktiske Liv. Derfor udvirkede man dens videnskabelige Charakter og satte Opbyggelse til dens Formaal! Thi ogsaa Videnskaben skulde virke umiddelbart til Fromhedens Befordring. Naar de theologiske Professorer mere ansaa det som sit Kald, „af sine Theologer at gjøre Christne, end af unge Christne/Theologer“¹⁾, saa siger det sig selv, at den Slægt af Gejstlige, som udgik fra disse Universiteter, i en sorgelig Grad maatte mangle theologisk Dygtighed og videnskabelig Aand. En Reorganisation af den theologiske Videnskab var derfor Pietismen aldeles usikkert til at bringe i stand. Til at kunne anvende sine Aandskræfter paa et saadant Arbejde er den altfor meget optagen af sine fromme Øvelser og mangler i altfor hej Grad det rette Syn for den store Betydning, som Lærrens Renhed og en sund og sand videnskabelig Theologi har for Kirken. Dens Forhold til Videnskaben er derfor i det Hele ikke et positivt befordrende, men et negativt. Den har rettet skarpe Angreb paa den bestaaende Theologi og klaget bitterlig over alle dens Mangler, men ikke formaaet at skabe ud af sig en Theologi, der paa samme Tid, som den havde den gamle Theologies Fasthed og Konsekvens, tillige tilfredsstillede de Livets Krav, som Pietismen holdt frem. Pietismen har peget paa de store Opgaver, som fore

¹⁾ Tholuck, Geschichte des Rationalismus. I, 15. Berlin 1865.

laa, men ikke formaaet at læse dem. Denne dens blot negative Virksomhed havde kun det sorgelige Resultat, at den orthodexe Theologies Auktoritet blev brudt, udenat noget Bedre blev sat i Stedet. Herved har Pietismen tilfejet Kirken ubodelig Skade. Den orthodoxe Theologi havde vistnok sine store Skyggesider, men den var dog ikke et heltigennem raaddent og forældet System, der var modent til Undergang. Den var Frugten af et alvorligt Aandsarbejde af Kirkens troeste og sterste Mænd og fremviste trods alle sine Mangler en indre Sammenhæng og Enhed, der maa fremkalde Beundring. Den havde sikkerlig derfor fortjent en bedre Skjæbne, end at trampes paa af en utaknemlig Efterslagt. Hvilke Vaaben Orthodoxyen var istand til at række sine Dyrkere, det viser sig i dens sidste fremragende Repræsentant, Löschers kraftige Kamp mod den frembrydende Vantro¹⁾. Men han stod ene og forladt, og naar Pietisterne, Kirkens egne Børn, arbejdede paa at sleeve de Pile, som udsendtes mod Sandhedens Fieder, kan man da undre sig over, at de Lidet eller Intet kunde udrette? En tung Skyld havde derfor Pietismen paadraget sig derved, at den havde baaret til Graven de tidlige Slægters Arbejde, der endnu havde Livets Kræfter i sig og kunde have været Kirken et kraftigt Værn mod den fremstormende Fiende. Saaledes stod da nu Kirken der, forladt af den theologiske Videnskab. Og dog krævedes det mere, end nogensinde, at Kirken havde Vaaben, hvormed den kunde slaa ned baade til Højre og Venstre. Thi det var mørke, stormfulde Tider, som nu brød frem. Allerede under Pietismens Blomstringstid begynder Rationalismen dristigen at ytre sig. „Ikke blot i enkelte, men i mange af Tidens Skrifter findes ikke blot Uhlich, men selv Wislicenus igjen“²⁾. Og da nu Ratio-

¹⁾ Sml. Moritz von Engelhardt, Valentin Ernst Löschers nach seinem Leben und Wirken, p. 275 fig. Stuttgart 1856.

²⁾ Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs, p. 285.

nalismen fremtraadte i strengt videnskabelige Systemer, der på Basis af grundige Forskninger og med Fastholden af de christelige Termini som et Hylle for sine Vildfarelser undergravede den kirkelige Tro, da stod Pietismen aldeles magtesles ligeoverfor denne nye Bevægelse. Den manglede baade det skarpe Blik for Farens Storhed, som Videnskaben kunde have givet den, og de Kundskaber og den videnskabelige Dyrktighed, der kunde have sat den i stand til at mede Rationalismen på dens Felt. Letkjøbt var derfor den Sejer, Vantroen vandt; Kirken overgav sig saagodtsom uden Sværdslag. Saa holdt da Rationalismen sit Indtog i den christelige Kirke, og overalt flokkedes Skarerne om dens Banner. Pietismen trak sig tilbage til snævrere Kredse og udfoldede der et Liv, som, savnende Tankens Tugt, som oftest bar en sygelig og sværmerisk Charakter¹⁾.

Det staar nu tilbage at betragte Pietismens Forhold til Kirken.

Vi have i vor Fremstilling af Pietismens Ejendommeligheder taget vort Udgangspunkt i dens Forhold til Retfærdiggjørelsen, fordi dens Væsen her træder os klarest imede. Skulde vi imidlertid have gaaet den strengt historiske Vej, maatte vi have begyndt med at fremstille den særegne Stilling, den indtager til Kirken; thi fra denne er det, Pietismen, historisk taget, har sit Udspring.

Se vi tilbage paa Speners „pia desideria“, erindre vi, at det vigtigste Middel, han holdt frem til Kirkens Forbedring, var Indskjærpelsen af de Christnes almadelige Prestedømme og den gjennem dettes Udøvelse formidlede sterre Udbredelse af Guds Ord. Det christelige Livs store Forfald stod for hans Betragtning som for en stor Del begrundet i den Uselvstæn-

¹⁾ Sml. Heinrich Stilling, Theobald oder die Schwärmer. Leipzig 1797.

digheds- og Umyndighedstilstand, hvori Menigheden havde befundet sig. At gjenoplive hos den Ideen om „det almindelige Prestedømme“, saa at den blev sig bevidst baade sine Rettigheder og Pligter i denne Henseende, var derfor et Tidens Krav. Men paa Grund af det mægtige, altbeherskende Cæsareopapi ansaa han det for umuligt paa Kirkeforfatningens Gebet at bringe denne Menighedens Ret til Anerkjendelse og skaffe den Udtryk i bestemte legale Former. Et Surrogat herfor mente han at finde i de saakaldte „collegia pietatis“. Presten skulde samle omkring sig dem, hos hvem han sporedt et christeligt Liv, lede dem „til Læsning af Skriften og andre gudelige Beger“, herved og „ved nogle Øvelser og christelig opbyggelig Konversation“ føre dem til en sand Tilegnelse af Christendommen og „saaledes, saavidt Tiden tillader ham det, forholde sig til dem, som om de alene af hans Menighed vare ham anbetroede“¹⁾. Saaledes skulde der dannes indenfor Menighederne smaa christelige Kredse, „ecclesiæ in ecclesia“, hos hvem Lyset skulde bringes til at blusse højt og kraftigt, saa at de lokkende og dragende Straaler kunde udgaa til den udenfor i Merket værende store Hob. Der vilde herved dannes en Flok af „sande Kjerne-Christne, som vilde være som en Surdejg, der ved gudfrygtigt Liv, Exempel og efter Lejlighed broderlige Formaninger vilde være i stand til at opbygge Andre og saaledes lette Prestens Arbejde uden at gjøre Indgreb i hans Embede“²⁾. Det fortrinligste Middel nu til at plante saadan „ecclesiæ in ecclesia“, til Uddannelse af saadan „Kjerne-Christne“ skulde Husforsamlingerne, „collegia pietatis“, være. De skulde være Udgangspunktet for det nye Livs Vækelse. Her skulde Lægfolkets Gaver og Kræfter tages i Brug; thi her skulde i Kraft af det almindelige Prestedømme under Prestens Direktion Flere kunne optræde

¹⁾ Spener, Theologische Bedenken. III, 132.

²⁾ Ibid.

og tale til Opbyggelse over det foreliggende Thema, saaat ud fra Menighedens egen Midte det christelige Liv skulde vækkes og næres. Hvad der gav disse Forsamlinger deres Betydning, var derfor ikke saa meget den Adgang, der aabnedes for Presten til en sterre Indflydelse paa de enkelte Menighedslemmer, som den Virksomhed, der her udfoldedes af Menighedslemmerne selv. Prestens Rolle var væsentlig den, at pæase, at Alt gik sømmeligt og ordentligt til; han skulde lige-som denne Bindemidlet mellem disse Forsamlinger og Kirken og ved sin Tilstedeværelse pastrykke dem et kirkeligt Præg. Det Charakteristiske ved dem var altsaa, at de skulde være et Udtryk for de Christnes almindelige Prestedømme. Derfor ware de handlende og virkende Personer egentlig de enkelte Menighedslemmer, gjennem hvis vækkende og opbyggende Tale Livet igjen skulde rejse sig af sin Grav og Kirken idethale bringes i en herligere Stand. Med Hensyn til disse Forsamlingers Forhold til Ordets offentlige Forkyndelse betragtede Spener dem som supplerende Midler, der „ved Siden af Prædikantens Ord og Embede“ skulde tjene til Menighedens Opbyggelse¹⁾). Men dog var for ham „collegia pietatis“ fornemme-lig Arnestedet for det nye Livs Vækelse. De stod for ham som Hovedmidlet til Kirkens Rejsning: „Vel hoc modo vel nullo ecclesiæ consuletur²⁾), og paa et andet Sted: „Fallor, aut hæc sola ratio est, qua ecclesiæ consuletur³⁾).

Naar vi nu skulle bedømme denne for den lutherske Kirke hidtil fremmede⁴⁾ Indretning, saa vil det første Spørgsmaal være, hvorledes den stemmer overens med de lutherske Principer. Den lutherske Kirke har ikke erklæret sig mod Hus-

¹⁾ Sml. Spener, *Theologische Bedenken.* III, 143.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid. III, 130.

⁴⁾ Ganske fremmed var den dog ikke. I almindelig anfører Spener to lutherske Prester som sine Forgjængere, Presten Berger i Schweinfurt og Spizel i Augsburg. *Theol. Bedenk.* III, 547.

forsamlinger, hvor Lægfolk gjensidig sege at bef ordre og nære hinandens christelige Liv, naar de nemlig bevare sin private Charakter. De kunne gives en saadan Begrænsning, at de kirkelige Skranner ikke overskrides. Men med de pietistiske Konventikler var det dog et ganske sereget Forhold. Thi ved den fremragende Betydning, som blev tillagt dem som den Kilde, hvorfra Livets Stremme skulde udgaa over Menigheden, vare de rykkede ud af sin private Sfære og paatrykte en offentlig Charakter. Husforsamlingerne rykkede herved op ved Siden af den offentlige Gudstjeneste; Lægmandens Prædiken i Forsamlingerne stilledes jævnsides med Prestens Prædiken i Kirkerne, og blev nu Hovedaccenten lagt paa Husforsamlingerne, paa det Livets Ord, som udgik derfra, som Frelse middel for Kirken, saa var hermed det Princip aftalt, at ikke Kirken, men „collegia pietatis“ skulde være det Sted, hvor Menigheden væsentlig skulde sege Næring for sit aandelige Liv. Men dette er ganske imod den lutherske Kirkes Betragtning. Idet Luther ligeoverfor det romerske Embedsbegreb løftede højt frem for Menigheden Læren om det almindelige Prestedømme og mindede de Christne om deres deraf flydende Rettigheder og Pligter, saa søgte han dog at bestemme skarpt Grænselinjen mellem det almindelige Prestedømme og det kirkelige Embede. Vistnok, lærte han, ere alle Christne Prester og have som saadanne de prestelige Rettigheder og Pligter. Men den Enkelte kan dog ikke uden videre optræde og udeve disse. Thi fordi Retten tilhører den hele Menighed, er den Enkeltes Ret begrænset af de Andres Ret, og han vil ikke uden at krænke denne kunne gjøre gjeldende det umiddelbart prestelige Kald, som i Kraft af hans Daab tilkommer ham. Saaledes fremgaar allerede af det almindelige Prestedømme Nødvendigheden af et sereget kirkeligt Embede, der kan være Kirkens Organ og paa dens Vegne udeve, hvad der er de Christnes almindelige Pligt.

Denne i Sagens Natur liggende Nødvendighed mødes nu med den guddommelige Indstiftelse, der kræver, at et saadant Embede skal existere inden Menigheden. Herved er Forholdet mellem det almindelige Prestedømme og det kirkelige Embede klart og skarpt bestemt. Det er hermed sagt, at det almindelige Prestedømme ikke hjemler den enkelte Christen nogen Ret til at optræde offentlig som Ordets Forkynder inden Menigheden, at tvertimod Ordets Forkydelse og Sakramenternes Forvaltning er lagt i det gejstlige Embedes Haand. „Fra Begyndelsen af har Luther lært saaledes og dermed, saavidt det stod til ham, sagt for alle Tider at forebygge Lærevilkaarlighed og Læreorden“¹⁾. Disse Tanker er det da ogsaa, som have givet sig Udtryk i den augsburgske Konfessions Artikel XIV. I Theorien bekjender nu Spener sig vistnok til disse Luthers Anskuelser, men der spørges, om ikke den Stilling, som han anviser „collegia pietatis“, involverer en Krænkelse af disse lutherske Principer. Dette kan ikke negtes. Thi medens efter luthersk Betragtning Ordets Embede er anbetroet Presten, og saaledes Kirken er det Sted, hvorfra Livets Vækelse og Næring skal udgaa, er gjennem „collegia pietatis“ det Princip kommet frem, at de enkelte Menighedslemmers egen Selvvirksomhed i Husforsamlingerne skal være det væsentligste Middel til at blæse Liv i de døde Ben. Herved er den offentlige Lærarvirksomhed blevet lagt i Lægmandens Haand; Grænserne mellem det almindelige Prestedømme og det kirkelige Embede ere blevne udvirkede, og dette sidste rykket ud af sin centrale Stilling og tildelt en mere underordnet Betydning for Menighedslivets Udvikling. Var der saaledes i disse Forsamlingerers eget Væsen en ukirkelig Grundssætning kommen tilorde, saa formaaede den politimæssige Rolle, som var anvist den Gejstlige i disse Forsam-

¹⁾ Gustav Plitt, Einleitung in die Augustana II, 372, hvem vi have fulgt i denne vor Fremstilling af Luthers Anskuelser.

linger, aldeles ikke at give disse den krævede kirkelige Charakter. Hertil kom, at disse Forsamlinger meget ofte blev holdt uden Prestens Nærværelse og Tilsyn.

Hermed er dog ikke Sagen afgjort. Thi naar den lutheriske Kirke med Bestemthed har erklaeret sig imod enhver offentlig Lærervirksomhed af Lægmanden og sagt at knytte Menigheden fast til Kirken og de Midler til Livets Næring, som den har at byde over, saa er dog denne faste Kirkeorden kun bunden til saadanne ordnede Forholde, hvor Kirkelivets Udvikling ikke er hindret. Men saadanne, kunde man sige, var netop paa Spopers Tid ikke forhaanden. Det var en Nedstilstand, hvori Kirken da befandt sig, idet de Geistlige ikke med tilstrækkeligt Alvor opfattede sin Pligt som Menighedens Hyrder til at arbejde paa et christeligt Livs Fremvækst. Og Nøden bryder alle Love; thi extraordinære Tider kræve extraordinære Midler. Spørgsmaalet vil altsaa nærmere bestemt, blive, om Tidens Beskaffenhed var af den Art, at den krævede som eneste Botemiddel en Institution, som igrunden var fremmed for den lutherske Kirkes Væsen? Eller, for at fremsætte Spørgsmaalet i en almindeligere Form, naar skal Nøden siges at være saa stor, at den i Guds Ord og Kirkens Bekjendelse grundede Regel kan brydes? Skal ikke Kirken fuldstændig kastes i Vilkaarighedens Vold, maa den søge at forebygge, at den Nød, der altid vil ledsage den stridende Kirke paa dens tunge Udviklingsgang, bliver forvekslet med den extraordinære og saaledes opfattet som berettigende til at kuldkaste den kirkelige Orden. Derfor opstillede Luther skarpt bestemte Grundsætninger, hvorefter Nøden skulde bedømmes. „Wenn Einer ist“, siger han¹⁾), „an dem Ort, da keine Christen sind, da darf er keines andern Berufs, denn dass er ein Christ ist, inwendig von Gott berufen

¹⁾ Luthers Værker. Bd. XXII, 147.

und gesalbet; da ist er schuldig den irrenden Heiden oder Unchristen zu predigen und zu lehren das Evangelium, aus Pflicht brüderlicher Liebe. — Denn in solchem Falle siehet ein Christ aus brüderlicher Liebe die Noth der armen verdorbenen Seelen an und wartet nicht, ob ihm Befehl oder Briefe von Fürsten oder Bischöfen gegeben werden, denn Noth bricht alle Gesetze und hat kein Gesetze; so ist die Liebe schuldig zu helfen, wo sonst Niemand ist, der hilft oder helfen sollte. — Ja ein Christ hat soviel Macht, dass er auch mitten unter den Christen, unberufen durch Menschen, mag und soll auftreten und lehren, wo er siehet, dass der Lehrer daselbst fehlet (d. e. fører Vranglære), so doch dass es sittig und züchtig zugehe“. „Overalt, hvor Reformatoren talte om at lære uden ydre Kald, betonede han den tvingende Nød og indskrænkede den udtrykkelig og strengt til disse Tilfælde“¹⁾). Maalt med denne Maalestok, kan det ikke være tvilvsomt for os, at de kirkelige Forholde paa Speners Tid ikke retfærdiggjorde Anvendelsen af et Middel, der dog i sig indesluttede saa mange kirkeopløsende Spirer. Vel er det sandt, at de Gejstliges ensidige Bestæbelser for Lærrens Renhed havde slovet deres Blik for Livets Interesser, saaat Ordet i Kirkerne, om end forkyndt purt og rent, ofte ikke led i Aands og Krafts Bevisning. Men det maa dog erindres, ikke blot at Gejstligheden ikke var i den Grad blottet for aandeligt Liv, som man har forestillet sig, men ogsaa, at den med Kraft havde arbejdet paa at rejse igjen de kirkelige Institutioner, som Trediveaarskrigen havde nedbrudt. Kirken stod der altsaa med faste kirkelige Ordninger, og ikke blot det, men disse øvede en stærk Magt over Gemytterne. Denne viste sig i deres Tilslutning til Kirkens Lære, deres Lydighed mod dens Ordninger og den samvittighedsfulde Deltagelse i Gudstjene-

¹⁾ G. Plitt, Einleitung in die Augustana. II, 373.

Tidsskr. f. d. evang.-luth. Kirke. Ny Række. II Bd 3 H.

28

sten. Det havde været Reformatorernes Bestræbelser at knytte Menigheden fast til de kirkelige Former, saa at disse kunde beherske og bestemme dens christelige Liv i dets hele Udvikling; gennem den kirkelige Kultus skulle det hele Liv gjøres til et kirkeligt-gudstjenstligt¹⁾. Det havde lykkedes i den Grad, at, selv da Livet begyndte at hensygne, Formerne endnu bevarede sin Magt. Denne kirkelige Aand, som beherskede den orthodoxe Tid, var tiltrods for den aandelige Dødstilstand, som ofte var dens Ledsager, et af denne Tids store Fortrin. Kirken havde deri et sikkert Greb i Masserne, en Borgen for, at de vilde lytte til dens Ord, og dermed et fast Tilknytningspunkt for en vækkende Indflydelse paa de døde Menighedslemmer. Pietismen havde lidet Syn for Betydningen af Tidens Kirkelighed. Den fæstede ensidig sit Blik paa det meget „opus operatum“, som var sammenknyttet med den. Hvor klart den derfor end i det Hele og Store saa sit Kald, at gjenoplive Fromheden, saa var den herved let udsat for at gibe fejl af Midlerne. Under saadan ordnede Forholdsregler, have seet sin Opgave deri, at knytte den nye Vækkelse fast til Tidens kirkelige Aand, med Glæde have benyttet sig af det Tilknytningspunkt, som Folkets Sammenslutning med Kirken frembed, for saaledes at lade Livets Stromme igjen belive de kirkelige Former. Hermed skal ikke være udtaalt, at Husforsamlingerne da vilde have været absolut udelukkede — thi disse kunne, som sagt, gives en saadan kirkelig Begraænsning, at de ikke ville stride med de lutherske Principer, — men en aldeles underordnet Plads maatte da anvises dem, og den offentlige Gudstjeneste med Ordets Forkydelse og Sakramenternes Forvaltning stilles i Forgrunden som det christelige Livs Kilde og Udgangspunkt. Herved

¹⁾ Tholuck, Das kirchliche Leben. I, 118.

vilde der rigtignok kræves en Virksomhed fra Gejstlighedens Side, hvortil dens hele Retning kunde synes at gjøre den lidet skikket. Men Gejstligheden havde dog vist ved det Bifald, hvormed den idethele modtog Speners „pia desideria“, at det var muligt at vække dens Interesse for det christelige Livs Fremvækst, og det lader sig vel sige, at den Modstand, som senere rejstes fra en Del af Gejstligheden, for en ikke ringe Del havde sin Grund i de Forvildelser, som Pietismen afføde, og fornemmelig i den Forrykkelse af Gejstlighedens Stilling i Menigheden, som „collegia pietatis“ viste sig at bære i sit Skjed. Thi hele dette Forslag hvilede jo paa den Forudsætning, at man fra Gejstlighedens Side Lidet eller Intet kunde vente, og at derfor Menigheden maatte tage Sagen i sin Haand for gennem sin Virksomhed at skabe det Liv, der egentlig skulde fremgaard af Gejstlighedens Forkyndelse. En skjæv Stilling var unegtelig herved blevet Gejstligheden anvist. Rigtignok er den hermed ikke retfærdiggjort, naar den lod Bevægelsen gaa sine egne Veje, men den Beskyldning, man paa Grund heraf rejste imod den for fuldstændig Mangel paa aandeligt Liv, taber dog herved en stor Del af sin Braad.

Betrugte vi nu Virkningerne af „collegia pietatis“, saa vare de store og dybt indgribende. Det lykkedes over al Forventing at vække Liv i Kirken. Tusinder af Sjæle reves ud af sin Slovhed til en levende Fromhed. Men denne Fromhed var dog ikke mere den gammellutherske. Vi have allerede seet, hvilken ejendommelig Charakter den fik ved Pietismens Stilling til Retsfærdiggjørelseslæren, men ogsaa Pietismens løse Forbindelse med Kirken maatte give dens Fromhed et særeget Præg.

Den Spire til Ringeagt for Gejstligheden, som laa i disse „collegia pietatis selv“, udviklede sig mere og mere. Ikke Gejstligheden, men Menigheden skulde jo nu nærmest arbejde for Livets Vækelse. Menigheden kom herved til at indtage en

falsk Selvstændighed ligeoverfor Lærerstanden; den unddrog sig dennes Ledelse og vilde paa egen Haand iverksætte Kirkens Opbyggelse. Kirken tabte herved Garantien for, at det Ord, hvormed man vilde opbygge den, ogsaa var et Sandhedens Ord. Menigheden blev, da den savnede Vejledning af Mænd med Evne til at bedømme Vildfarelserne og værne den imod dem, utsat for at blive et Bytte for Mystikere og Sværmere. Dette skede ogsaa i ikke ringe Udstrækning. Men denne Fjernelse fra Embedsstanden maatte ogsaa have til Følge, at den offentlige Gudstjeneste med de Midler til det aandelige Livs Næring, som den gjennem Presten fremrakte, ikke blev for Pietisten, hvad den skulde være. Ikke sjeldent blev Deltagelsen i Gudstjenesten aldeles forsemt, navnlig naar den Gejstlige ikke havde sluttet sig til den nye Bevægelse; men selv der, hvor de endnu deltogte i den, følte de sig dog ikke ret hjemme; den hele Menigheds Forsamling i Guds Hus traadte i Skyggen for deres egne Konventikler. Den gjensidige Opbyggelse, de her øvede paa hinanden, var for dem et kraftigere Næringsmiddel for deres Tro, end de Midler, Kirken havde at yde. Medens Spener i „collegia pietatis“ kun saa et af Kirkens daværende Nød krævet Redningsmiddel for Kirken, opfattes de af hans Tilhængere som en for Kirkens Liv absolut nødvendig Institution, som man derfor vilde hæyde en blivende Betydning. Derfor finde vi ogsaa, at, selv efterat det var lykkedes Pietismen at udsende rige Livsstremme over Kirken og at anspore Tusinder af Gejstlige til med Kraft at arbejde for det christelige Livs Fremme, Konventiklerne dog fremdeles bleve stillede i Forgrunden som det væsentligste Middel til Fromhedens Befordring. Men jo mere Pietismen skred fremad og udviklede sine Ensidigheder, des mere blev ogsaa disse „collegia“ en Kilde, hvoraf et usundt, sygeligt og sværmerisk Liv vældede frem. I den senere Tid blev dette i den Grad det Almindelige, at en skarp Lagttager af Pietismen i

dens senere Skikkelse og af de Sværmerier, der ofte forbandt sig med den, nemlig Jung Stilling, vil have sin Bog „Theobald“ betragtet som „et Sandhedens Vidnesbyrd mod særegne Forsamlinger, som have Religionen til Øjemed“; „im Anfang sind sie gemeinlich gut gemeint, aber allmälig mischt sich fast allemal die Schwärmerey dazu, und so gehts zum Verderben und zum äussersten Nachtheil der Religion aus“¹⁾.

En nærliggende Følge af „collegia pietatis“, som snart traadte for Dagen, var Fremkaldelsen af aandeligt Hovmod og separatistiske Tendentser hos Deltagerne i disse Forsamlinger. Den Tanke, at de Fromme skulde udsondre sig fra de Øvrige til smaa Samfund og saaledes grundlægge „ecclesiæ in ecclesia“, indsluttede i Virkeligheden saadanne separatistiske Spirer, som maatte bryde frem. Udsondringen strakte sig naturligen videre ogsaa til det sociale og kirkelige Liv overhovedet. „Ecclesiæ“ repræsenterede jo de Helliges Menighed, udenfor var Verden; af den vidste de sig revne ud og havde i sin Deltagelse i Konventiklerne et ydre Segl paa sin Udsondring. Hvad var naturligere, end at de saa ned paa de Øvrige og betragtede dem som Verdens Børn, der endnu vare bundne i Synden! Pietismen vil ikke besmitte sig med Verden og skyr den derfor. Men hvad er Verden? Den samme udvortes Opfattelse af Verden, som vi paapegede ved Pietismens Stilling til Adiasora, fremträder ogsaa her. Ligesom den der udsondrede sig fra de ydre Livsformer, saaledes her fra den udvortes Omgang med Menneskene. Den opfatter ikke „Verden“ ethisk som den Aand, der styrer og regjerer i de Vantroes Sind og de deraf flydende Gjerninger, men den bliver hængende i det Ydre. Den beskjæftiger sig altfor meget med sine egne fromme Kredse, med at nære og pleje sin egen Fromhed og overlader dem, som endnu synes at staa i

¹⁾) Stilling, Theobald. II, 142. Kun da vil han tillade saadanne, naar Prædikanterne indfinde sig der og undervise Folket, p. 143.

Verden, til sig selv. Christendommen faar saaledes ikke Anledning til at vise sin verdensovervindende Magt. Pietismen glemmer, at det hører til den Christnes Pligt midt i Verden at lade sit Lys skinne, for at dets Straaler kunne smelte de haarde Hjerter og drage dem til Christendommen. De Christne skulle være Jordens Salt, men naar Saltet afsondres og bliver alene, kan det ikke vise sin Kraft¹⁾. „Thi hvorledes skal man salte med Salt, naar det bortfjernes fra Maden? Hvorledes skal man oplyse et mørkt Værelse med et Lys, naar Lyset ikke sættes paa en Lysestage, men udenfor den tillukkede Dør?“²⁾. I den uhyggeligste Skikkelse fremtraadte denne Separatisme der, hvor den bevirkede Afhold fra den offentlige Gudstjeneste. Specielt var det Deltagelsen i Nadveren, hvorfra Pietisterne ikke sjeldent unddroge sig for ikke at besmitte sig med Samfundet med Saadanne, der syntes dem at være uværdige Nadvergæster. Og hvor Pietisten deltog i den, var han, istedetfor at nedسانke sig med sin hele Sjæl i den heje Handling, kun altfor meget optagen af Reflexioner over de Kommunicerendes Værdighed og Uværdighed.

Laa der saaledes allerede i disse Konventikler selv en Spore til Separatisme, saa maatte denne end mere udvikles og næres ved den Ligegyldighed for Kirken og dens Sakramenter, som var Konventiklernes Frugt.

Idet for Pietisten ikke Kirken, men Opbyggelses-Forsamlingen er det christelige Livs Kilde og Næringssted, faa Sa-

¹⁾ Sml. Aug. H. Francke, Guerike, p. 191.

²⁾ Ibid. p. 248. — Saa klart som Francke her end har udtrykt den Christnes rette Forhold til Verden, saa synes han dog i sin Praxis ikke at have ladet denne erkendte Sandhed komme ret tilorde. Saaledes viser han efter Tholuck ligeoversor Verdensbørn „eine unliebenswürdige Sprödigkeit“, og Thomasius fortæller, at han ved en Prædiken af Francke om Nödvendigheden af ogsaa i den børgerlige Konversation at trække sig tilbage fra de ikke-Gjenfødte er bleven bevæget til for bestandig at sky Franckes Prædikener. Tholuck, Geschichte des Rationalismus, I, 20.

kramenterne ingen Plads i hans christelige Bevidsthed. Han ved sig vistnok som den, der gjennem Daaben engang er blevet gjenfødt til et nyt Liv, men saa er der indtraadt et Brnd i hans christelige Livs Udvikling, der synes ham at have rykket ham ud af enhver Forbindelse med Daaben. Nu blev han gjennem Ordets Forkyndelse i Konventiklerne ført til Omvendelse; paa denne fæster sig derfor hans Blik, naar han ser tilbage paa det christelige Livs Begyndelse; med Daaben ved han ikke at finde sig rigtig tilrette. Havde han staat i det rette Forhold til Kirken, vilde han have seet, at hans Omvendelse ogsaa var en Frugt af Daaben, at i denne som det kirkestiftende Sakrament først Samfundet mellem Gud og ham var blevet oprettet, og at dette Baand ikke brister selv der, hvor med Troen ogsaa det aandelige Liv er udslukket. Hans Troesliv blev derved som en Plante, hvis Rødder varer overskaarne; han tabte den sikre Grund under sine Fødder, som Daabens objektive Naadeakt vilde have givet ham; han berøvede sig selv den Trøst og Styrkelse for sin ængstede Samvittighed, som fra Daaben vilde have tilflydt ham, idet han ikke som Luther kunde sige: „Jeg er dog døbt; men er jeg døbt, saa er det mig til sagt, at jeg skal være salig og have det evige Liv baade til Sjæl og Legeme“¹⁾. Men ikke blot gav dette hans Liv en usikker Holdning, men det berøvede ham ogsaa Evnen til en ret Bedømmelse af de Uomvendte. Idet han ikke sporer hos dem Christenlivets Mærker, overser han let, at de, om de end ikke i egentlig Forstand here Kirken til, dog ikke ere udelukkede fra enhver Forbindelse med den. I Kraft af deres Daab ere de indlemmede i det udvortes Kirkesamfund og ere som saadanne Gjenstand for Aandens fortsatte Indvirkning gjennem Ordet og Sakramenterne. Er den end ikke blevet Drivkraften i deres Indre, saa ever

¹⁾ Luthers store Katechismus (Konkordiebogen, Casparis og Johnsons Oversættelse, p. 318. Müllers Udgave, p. 492).

den dog sit stadige Arbejde paa deres Sjæle og udeser sine Naadesstrømme over dem, indtil Hjertedøren aabnes, eller Menneskets Forhærdelse gjer enhver frelsende Indvirkning umulig. Idet Pietisten miskjendte denne Aandens skjulte Virken, blev Kleften mellem ham og den Ikke-Troende en uoverstigelig. Saaledes maatte og Ringeagten for Sakramenterne bidrage Sit til at nære den separatistiske Aand. Pietismen har idethele ikke det rette Blik paa det udvortes Kirkesamfund. Den staar vistnok indenfor dette, men har dog egentlig sit aandelige Livs Kilder udenfor det, i sine egne smaa Samfund, hvor de Troende gjensidig arbejde paa hinandens Sjælefrelse. I Overensstemmelse hermed fæster Pietismen ensidigen sit Blik paa Kirken som „congregatio sanctorum“, medens dens Stilling som en Frelsesinstitution, der gjennem Ordet og Sakramenterne udever sin frelsende Virksomhed, træder tilbage for dens Bevidsthed. „Ecclesiola“ er for den Alt; den synlige Kirke, der gjennem Sakramenternes objektive Baand indeslutter i sig baade Fromme og Ikke-Fromme, føler den sig kun i ringe Grad sammenknyttet med. Ligesom den herved er let utsat for at overvurdere sin egen Gjerning paa Naademidernes Bekostning, saaledes er den ogsaa stillet i Fare for at gibe fejl af Kirkens Kriterier. Thi det er nu lagt den nær istedetfor Ordet og Sakramenterne at lade de Troendes hellige Liv rykke op til at blive Kjendetegnet paa Kirkens Forhaandenværen. Det er Pietismens Subjektivisme, som her leder den over i Donatismus. Vi sige ikke, at Pietismen som en Helhed virkelig har opstillet som sin Lære den donatistiske Sats, at de enkelte Lemmers subjektive Renhed og Hellighed giver Kirken dens Sandhed; men Spiret til en saadan Betragtning var dog given i dens ensidige Fremhævelse af Kirken som et Troessamfund med Miskjendelse af dens Yderside, efter hvilken den som Naademidernes Bærer er de Troendes Moder.

Dette donatistiske Element kommer navnlig til Aabenbarelse paa Kirketugtens Gebet. Vel ophejer den ikke Kirketugten ligefrem til et Dogme eller gjør dens fuldstændige Udeøvelse til en ubetinget Nedvendighed for Kirken, men i sin Anvendelse af den viser den dog ofte en Tilbejelighed til at ville fremstille en Menighed af lutter Hellige. Medens saaledes efter lutherske Grundsætninger kun de skulle udelukkes fra Nadveren, hvis Uværdighed er aabenbar, vil Pietismen ogsaa have dem fjernede, hvis Værdighed ikke ligger klart i Dagen. Den har herved gjort Presten til en Inkvisitor med den umulige Opgave, at granske Hjerter og Nyrer¹).

Men ogsaa paa et andet Punkt fremtræder i Pietismen et donatistisk Træk, nemlig deri, at den gjør Ordets Kraft afhængig af Prædikantens Personlighed. Spener havde i sine „pia desideria“ fremhævet Vigtigheden af, „at Kirken havde saadanne Prædikanter, som først og fremst selv ere sande Christne og dernæst have den guddommelige Visdom til også saa at føre Andre forsiktig paa Herrens Vej“²). Uden at bestride Ordets objektive Kraft vil han i Kirkens egen Interesse holde frem for Tidens slappede Bevidsthed, hvor Meget Menigheden taber, naar dens Hyrder ikke selv ere besjælede af Christi Aand. Han gjør med Rette opmærksom paa, at om det end ikke kunde siges, „at de intet Godt kunde udrette“, saa vil dog „saadanne, som ikke have den sande Tro, ikke kunne udføre sit Embede saaledes, som de burde“. Thi et saadant Menneske, der staar udenfor den Hellig-Aands Lys, vil let være utsat for at falde af fra sin Orthodoxy; han vil være udygtig til Bennen, savne Aandens Visdom i sin Embedsførelse og ved sit Liv og onde Exempel hindre Ordet fra

¹⁾ Sml. Kliefoth, Liturgische Abhandlungen. II, 436 fig., hvor navnlig Fremstillingen af Speners Forhold til „die Zweifelhaften“ her kommer i Betragtning.

²⁾ Pia desideria, p. 125.

at gjøre sin Virkning paa Tilhørernes Hjerter. Men ved disse sunde Grundsætninger blev dog ikke hans Tilhængere staaende. Blikket var nu blevet henvendt paa Prædikanternes subjektive Fromhed, og ligesom Pietismen i det Hele betoner Fromheden ensidig, saaledes og her. Derved ledes den til at frakjende en uigjenfødt Prædikants Embedsvirksomhed enhver Kraft til at frelse og opbygge Sjælene. Hvad en af Pietismens Forløbere¹⁾ ligefrem udtalte: „Tilhørerens Aand bliver kun da optændt, naar Prædikantens Aand brænder“, det bliver ogsaa Pietismens ledende Forestilling. Kun den gjenfødte Prædikant, hvis Ord er baaret af inderlig Kjærlighed til Menigheden, kan forkynde Ordet med saliggjørende Virkning; kun den gjenfødte Prest er Christi Tjener, den uigjenfødte er en Ulv, fra hvem man maa fly. Saaledes er Tyngdepunktet flyttet fra Ordet selv til Beskaffenheden af det Organ, hvorrigjennem det lyder til Menigheden; det bliver Prædikantens Fromhed, som giver Ordet dets Kraft. Til en saadan Fornegtelse af Ordets iboende Kraft maatte og Pietismens Lære om den Uigjenfædtes Theologi bidrage. Naar Spener i sine „pia desideria“ fremhævede Fromhedens Nødvendighed for Theologerne, gjorde han dette ikke blot i deres Embedsførelses Interesse, men fordi han betragtede Troen som en nødvendig Betingelse for den levende Indsigt i og for frugtbar Tilegnelse af Theologien. I denne Forbindelse var det, han fremsatte den Paastand, at en Uigjenfædts Theologi ingen sand Theologi var, men kun en „philosophia de rebus sacris“²⁾. Han vil dermed kun sige, at en Uigjenfødt, fordi han ikke har Aandens Lys i sit Hjerte, ikke kan have nogen personlig, levende Erfaring om Lærrens Sandhed, og at hans Theologi, som fremgaaen af hans blot naturlige intellektuelle Evner, ikke fortjener

¹⁾ Grossgebauer (+ 1661), Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion, p. 101.

²⁾ Pia desideria, p. 134.

Theologiens Navn, men han vil aldeles ikke bestride hans Erkjendelses objektive Sandhed og dermed dens troesskabende Kraft. Paa dette Standpunkt blev imidlertid ikke hans Tilhaengere staaende. De sluttede sig til Spener deri, at de betrakte den Uigjenfodtes Theologi som heltigjenem et Produkt af hans naturlige Evner og Kræfter, medens de Orthodoxe mente, at hvor hans Lære var orthodox, der var den, som øst ud af Skriften, formidlet ved en forberedende Naadevirkning paa Aanden. Men Speners Sats om den Uigjenfodtes Theologi fik hos hans Tilhaengere en anden Fortolkning. Thi som stammende fra Naturgrunden, frakjendtes den ogsaa den objektive Sandhed. Man tillagde Skriften en dobbelt Mening, den bogstavelige og den aandelige; den bogstavelige kunde det natrulige Menneske tilegne sig, ikke den aandelige; efter Ordlyden kunde han vistnok have tilegnet sig Sandheden, men da den aandelige Mening var skjult for ham, kunde han ikke forbinde de rigtige Forestillinger dermed. Efter dette maa med Nødvendighed den uigjenfodte Theologs Lære være op blandet med Vildfarelse. Pietisterne skred nu ofte videre og betegnede en saadan Theologi som den, der var blot natrulig, for kjødelig, ja for en djævelsk Theologi¹⁾. Pietismen gaar i disse sine Anskuelser ud fra den rigtige Tanke, at kun den, der har erfaret Sandhedens Kraft paa sit eget Hjerte, kan siges at have den fulde levende Indsigt i den. Thi han har erfaret dens Velsignelse over sit Liv og dermed faaet et Syn for dens Fylde og Rigdom, som den Ikke-Troende ikke har. Men denne Tanke giver Pietismen en saadan falsk Overspænding, at den ikke vil anerkjende nogen objektiv sand Erkjendelse af den guddommelige Sandhed der, hvor denne ikke er traadt i en levende Forbindelse med Mennes-

¹⁾ Med Hensyn til Udviklingen af de Orthodoxes og Pietistersnes Strid om denne Sag, hvis Fremstilling ligger udenfor vor Opgave, henviser vi til Walch II, § 17—20 og Schmid, p. 395—406.

skets underste Jeg. Den kræver, at Hjertets Fromhed og Viljens Renhed først skal være tilstede, førend Erkjendelsen kan inddræde. Den har hermed forrykket det rette Forhold mellem Sandheden og Fromheden. Thi denne sidste er jo netop en Frugt af Sandhedens Kraft paa Hjertet og har dermed Sandhedens Erkjendelse til sin Forudsætning. Men Pietismen lader Lærens objektive Sandhed blive afhængig af Theologens subjektive Fromhed, eller, for at bruge Löschers Ord, den adskiller ikke skarpt mellem Middel og Frugt, idet den kræver den modne Frugts Tilstedeværelse, førend Midlet til dens Frembringelse er forhaanden¹⁾.

Allerede dette flygtige Rids af Pietismens Anskuelser i dette Punkt viser tilstrækkelig, at Pietismen i sin Subjektivism betoner Prædikantens Fromhed saa ensidig, at Ordets frelsende Kraft bliver afhængig af denne. Den uigjenfødte Prædikant kan ikke engang forkynge Sandheden. Hans Ord vil ikke kunne frembringe Frugter hos Menigheden, baade fordi det ikke er hans egen Erfarings Vidnesbyrd, og fordi han ikke har den rette Erkjendelse af den guddommelige Sandhed.

Den Interesse, som her bevæger Pietismen, er den fuldt berettigede, at skaffe Kirken Tjenere, som selv staa indenfor den levende Kirke. Vi underskrive i denne Henseende ganske Speners Ytringer om de Vanskeligheder, der stille sig i Vejen for den ikke-troende Prests Embedsvirksomhed. Det er sandt, at han vanskelig vil kunne bevare sig fri for Vildfarelser, vanskelig kunne optræde med den rette Visdom, at han vil savne den Velsignelse i sit Embede, som fra Bønnen kunde tilflyde ham, og ved sit Liv let kunne nedbryde, hvad han i sin Lære bygger op. Det er tillige saa, at hvor Ordet er et Udtryk for Prædikantens levende Overbevisning, hvor

1) Tim. Ver. I, 200. Med Hensyn til Löschers Opfattelse af denne Sag sml. navnlig hans udmarkede Fremstilling i den til Tim. Ver. II føjede „Aufrichtige Vorstellung“ o. s. v.

det strømmer frem af Sjælens inderste Dybder, der vil Sandheden og den gjennem den virkende Aand lettere kunne gjøre sit Arbejde paa Menneskehjerterne. Men kan end Prædikantens Inderlighed, hans Aandsfylde og hans Kjærlighed forberede Aandens Virkninger, saa ere dog disse ikke bundne til dem. Thi Ord og Aand ere uadskillelig sammenknyttede; Ordet selv bærer Livets Kraft i sig; det er den Skede, hvori Aandens Sværd sidder. Af den, der skal overbringe et Budskab, kræves det ogsaa først og fremst, at han overbringer det i den rette Form. Derfor er den første Fordring til Prædikanterne, at de forkynde Sandheden pur og ren. Thi da ere de, om de end ikke staa i Livssamfund med Christus, dog hans Organer, hans Tjenere, gjennem hvem han udøver den frelsende og opbyggende Virksomhed paa Sjælene. Først i anden Række opträder det Krav — hvis Vigtighed dog er overordentlig stor —, at Prædikanterne ere besjælede af en levende og sand Tro.

Hvilke Virkninger havde nu disse Pietismens Anskuelser paa Menighedslivet? Den første Virkning af en saadan Lære maatte naturligen være den, at Menigheden stilledes i et kritisk, prøvende Forhold til sin Prest. Thi var det saa, at en nijgenfødt Preste-Virksomhed aldeles ikke kunde medføre nogen Velsignelse, ja, at han ikke engang kunde forkynde Sandheden og saaledes maatte føre paa Afveje, da var det et Livsspørgsmaal for Menigheden at komme til Vished, om dens Prest var en gjenfødt Mand eller ikke. De turde ikke hengive sig til hans Ord og lade det gjøre sin Gjerning paa deres Hjerter, forend de havde lest dette Spørgsmaal. Men en saadan Gransken af Prestens Naadestand maatte nødvendigen virke forstyrrende paa det rette Forhold mellem Menighed og Prest og hindre dennes Virksomhed. Hertil kom, at den Maalestok, Pietismen anlagde for at prøve, om et Menneske stod i Naadestanden eller ikke, var en aldeles subjektiv. Naar derfor Prestens Liv ikke

fremviste de samme Omvendelsens Mærker, som i Pietismens Øjne gjaldt for nedvendige Kriterier paa Overferelsen fra Døden til Livet, saa sluttede de uden videre, at han ikke var gjenfødt. Saaledes kunde ogsaa mangen from Prest blive stillet i de Uigjenfædtes Klasse og dermed hans nidskjære Virken blive hindret. Thi ledede Prøvelsen til det Resultat, at Presten ikke kunde erkjendes for at være gjenfødt, saa var Følgen enten den, at man aldeles afholdt sig fra Kirkegang, da jo denne snarere vilde bringe Skade end Gavn, eller, hvor man desuagtet endnu deltog i den offentlige Gudstjeneste, der tillukkede man sit Hjerte for Prestens Ord, for at det ikke skulde øve Virkning paa Hjertet, og dermed Ens egen Theori blive kuldkastet. Stor var derfor den Skade, som en saadan Lære hidførte over Menigheden, og havde Presten selv tilegnet sig denne Theori, saa maatte den i høj Grad lamslaa hans Virkekraft. Han kunde ikke optræde med den rette Frejdighed og Aandens Kraft. Thi det var jo nu hans Fromhed, det kom an paa; det var den, som skulde give Ordet dets Kraft. Følte han nu ikke Troeslivet røre sig stærkt og kraftigt hos sig, saa maatte han mistvivle om, at hans Ord vilde kunne bære nogen Frugt i Menigheden. Han maatte savne den styrkende Tanke, som ligger i, at Guds Ord er Aand og Liv og gjør sin Gjerning, hvordan det saa end staar til med Prestens Fromhed.

Se vi tilbage paa den her givne Fremstilling af Pietismens Forhold til Kirken, dens Naademidler og det gejstlige Embede, saa træder Pietismens store Skjævhed, dens Ukirkelighed, klart frem. Den mangler det rette Blik for Kirken som et synligt Samfund, for dens Naademidlers Kraft og Betydning og det gejstlige Embedes Kald og Stilling inden Menigheden.

Vi ville endnu kun omtale nogle Punkter, hvori denne dens Ukirkelighed aabenbarer sig, nemlig dens Forhold til

Kirkens Bekjendelse, Forfatning og de kirkelige Institutioner i det Hele.

Det vil erindres, at den orthodxe Tid havde tildelt de symbolske Bøger en højere Anseelse, end de selv gjorde Krav paa, idet den ikke skarpt nok havde fastholdt Grænselinjen mellem dem og den hellige Skrift. Denne Overvurdering af Symbolerne vinder navnlig stærkt Raaderum hos de orthodoxe Theologer paa Speners Tid. Om man end ikke stillede dem ganske lige med Skriften, saa rykkede man dem dog ud af de almindelige christelige Skrifters Række, idet man betragtede dem som fremkomne ved en særegen Aandens Indvirkning, en „*Seopnevstia mediata*“, hvorfaf den naturlige Konsekvens var, at de ogsaa udenfor de egentlige Lærepunkter maatte være ganske fejlfrie¹⁾). Den Opposition, der fra Speners Side rejstes imod denne de Orthodoxes Lære, var i høj Grad berettiget og i Virkeligheden kun en Tilbagevenden til de reformatiske Grundsætninger. Han fremhævede med Styrke, at de aldeles ikke kunde betragtes som Norm for Tro og Liv, megetmere varre menneskelige Skrifter, der kun gjennem sin kirkelige Auktoritet adskilte sig fra andre christelige Skrifter. Den pietistiske Reaktion idet hele holdt sig dog ikke indenfor disse af Spener optrukne Grænser. Den drev sin Opposition imod, hvad den kaldte „die symbolische Abgötterei“, saavidt, at den ogsaa miskjendte de symbolske Bøgers kirkelige Auktoritet. Dette hænger sammen med Pietismens Overseen af Kirkens synlige Side og aabenbarede sig navnlig i den Strid, der opstod om den edelige Forpligtelse paa Symbolerne. Spørgsmaalet var, om Forpligtelsen skulde ske efter Formelen „quatenus“ eller „qvia“. Pietismen vilde indskrænke Forpligtelsen til kun at ske efter et

¹⁾ Se Walch II, § 30; Hossbach II, 237 f. g., hvor der gives en Beretning om Striden mellem de Orthodoxe og Pietisterne om de symbolske Bøgers Auktoritet og den edelige Forpligtelse paa dem.

„quatenus“, o: forsaavidt de stemme overens med Skriften. Den var tilbejelig til at betragte Forpligtelsen som et trykende Samvittighedsaag, idet Kirken derved paa en utiladelig Maade greb ind i den Enkeltes Frihed. Kirken skulde, mente den, tage mere Hensyn til de emme Samvittigheder, idet der vel gaves Theologer, som ikke vilde bekjemme sig til at underskrive de symbolske Bøger, men dog som fromme og troende Mænd ikke burde erklæres uværdige til det gejstlige Embede; thi det var dog Prestens Fromhed, det væsentlig kom an paa. Ligesom i denne Pietismens Betragtning dens Ringeagt for Lærrens Renhedaabenbarer sig, saaledes træder den ogsaa Kirkens Interesser for nærmere. Kirken maa som et Samfund, der i Lærrens Renhed ser en af de væsentligste Betingelser for sin Existents, sørge for, at Ordets forkynedes purt og rent. Som de Troendes Moder kan ikke Kirken overlade de den anbetroede Sjæle til den Enkeltes subjektive Vilkaarlighed, saaat den uden Prævelse skulde lade den Enkelte forkynde sin Opsfatning af Sandheden. Den Modsigelse kunde herved fremkomme, at En, der stod i Kirkens Tjeneste, uhindret fik arbejde paa dens Opløsning. Et Selvopholdelsens Krav maa derfor tilslige Kirken kun at tage Saadanne i sin Tjeneste, som dele dens Tro. Summen af denne Tro har den nu nedlagt i sine Symboler; de danne Kjernen og Stjernen i det hele Lærebegreb, det Banner, hvorom Kirkens Bern samle sig, det Løsen, hvorpaa de kjende hinanden og adskille sig fra Andre. Men er det saa, da kan det vel ikke være for meget forlangt, at de, der skulle indtage den vigtige Stilling i Menigheden som Ordets Forkydere og Sakramenternes Forvaltere, ogsaa dele Kirkens Bekjendelse. Deri ligger ikke, at den øver nogen Tvang over disse; thi den tvinger Ingen til at indtræde i det gejstlige Embede. Men idet En forlanger Prædike-Embedet i en Menighed, maa Kirken nødvendigvis prøve, om han ogsaa har dens Tro; thi kun un-

der denne Forudsætning kan han tale paa dens Vegne. Naar nu Pietisterne mente, at Kirkens Krav fuldstændig bleve tilfredsstillede ved Forpligtelsesformelen „quatenus“, saa laa heri baade en Miskjendelse af den aandelige Myndighed, der maa kræves af Kirkens Prester og tillige en saadan Afsvækkelse af Forpligtelsen, hvorved Kirken tabte enhver Garanti for, at det Ord, som blev forkynnt, ogsaa var dens Opfatning af Sandheden. Thi hvad det Første angaar, er det klart, at Kirken maa forudsætte, at de, der ville være dens Tjenere, allerede har prøvet dens Lære. Hvad Kirken som Resultat af sine Kampe for Sandheden har fixeret i sin Bekjendelse, skal ikke for Presten staa som en Lære, om hvis Skriftmæssighed han først skal overbevise sig, men Forvisningen om dens Sandhed skal meget mere være en allerede vunden Erfaring, saaatt han nu paa Kirkens Grund kan fordybe sig i Sandheden. Men hermed er allerede Formelen „qvia“ af sig selv given. Dernæst er, hvad ogsaa de Orthodoxe med Kraft gjorde gjældende mod Pietisterne, en Forpligtelse paa „quatenus“ aldeles betydningsløs. „Al Verden kan jo se“, siger Löscher med Rette, „at en saa tvetydig Underskrift, der sker blot betingelsesvis, og hvormed man ogsaa kunde underskrive „canones Tridentinos“, om ikke noget Værre, er ganske imod „sinceritas confessionis“, som dog for Kirken har en saa overordentlig Betydning“¹⁾. Vel er der blevet sagt til Forsvar for Formelen „quatenus“, at denne ogsaa indeslutter et „qvia“²⁾, hvoraf Meningen vel er den, at „quatenus“ ikke vil kunne anvendes der, hvor en absolut Strid med Skriftens Lære er forhaanden, men altid forudsætter nogen Samstemmighed. Men, selv dette indrømmet, — hvormeget skal der da ikke til, for at et saadant Skrift skal kunne siges at være ganske og aldeles

¹⁾ Tim. Ver. I, 576.

²⁾ Herzogs Encyklopædi, Bd. XV, Symbolische Bücher af H. Mallet, p. 292.

blottet for ethvert Element af Sandhed? En saadan Forpligtelse udelukker derfor ikke, at Vedkommende kan finde, at Overensstemmelsen mellem Symbolet og Skriften kun i ganske ringe Grad er tilstede. Men herved er Kirkens Interesser aldeles ikke sikrede. Idet Pietismen hævder den Enkeltes Frihed paa Kirkesamfundets Bekostning, har den dermed prægivet Menighederne til et utsædligt Enkeltmandstyranni. Det er ogsaa her dens ensidige Henblik til den Enkeltes Fromhed, dens Overvurdering af dennes Betydning, som slører dens Blik for den synlige Kirkes Interesser, saa at den sig selv ubevist virker med til at nedbryde Kirkens ydre Støtter. Derfor var det en naturlig Tingenes Gang, at Pietismen, der ved sin Ringeagt for Symbolerne havde undergravet deres Stilling i Kirken, afledest af en Tid, som man fra dette Synspunkt af med Rudelbach kan kalde „die eigentliche Periode der Symbolstürmerei“¹⁾, der satte sig det til Opgave, ganske at bære dem enhver kirkelig Betydning.

Hvad Pietismens Forhold til Kirkens Forfatning angaar, saa indsaa Spener tilfulde dennes store Betydning for det kirkelige Livs Udvikling. Han betegner paa flere Steder Kirkens Mangel paa en ordentlig Forfatning som den væsentligste Aarsag til den store Elendighed, hvori Kirken befandt sig. Men han mistivlede om at kunne sætte igjennem en sand Forbedring af Kirkeforfatningen. Hos den udviklede Pietisme findes der nu ingen saadan Interesse for Kirkens Forfatning. Den er altfor meget optaget med at pleje og nære de enkelte fromme Sjæle, til at den skulde bekymre sig om det store Kirkesamfund og ville arbejde på at oprejse for det kraftige Bolværk mod fiendtlige Magter. Heraf kan det forklares, at Pietismen lidet eller ingen Modstand satte imod de Overgreb, som Fyrsterne nu mere end nogensinde gjorde i de kirkelige

¹⁾ Rudelbach, Historisch-kritische Einleitung in die Augsburgische Confession, p. 146.

Anliggender, og om end ikke Territorialsystemet, hvis Grundtanke var: „Jurisdictio ecclesiastica est pars civilis imperii“, kan siges direkte at være udgaet af Pietismens Skjød, saa stod dog dets Begrundere, Thomasius og Böhmer, Pietismen i mange Stykker meget nær. Ialfald laa der i Pietismens Uvilje mod Gejstlighedens daværende kirkelige Magt og dens Ligegyldighed for selv at skabe en Kirkeforfatning et Tilknytningspunkt for deres Bestræbelser, der arbejdede paa at lægge hele den kirkelige Magt i Fyrstens Hænder. I Forbindelse med Pietismens Ligegyldighed for det store Kirkесamfund staar ogsaa dens Ringeagt for de kirkelige Ordninger. Den har ingen Kjærlighed til dem og intet Syn for deres Kraft og Betydning; den har Blikket kun rettet paa de store Misbrug, som i Tidens Løb havde knyttet sig til dem, og dette Syn overvælder den saaledes, at den aldeles opgiver enhver Reorganisation af dem. Resultatet af dette dens blot negative Forhold er derfor kun, at den undergraver det Bestaaende. For at stille dette klarere frem, ville vi i Korthed omtale dens Forhold til Privatskriftemalet og Absolutionen, fordi heri dens Stilling til de kirkelige Ordninger og Indretninger idethuse har faaet et klart Udtryk. Det havde lykkedes Kirkestyrelernes ihærdige Bestræbelser efter Trediveaarskrigens nivellerende Indflydelse atter igjen at oprejse de gamle lutherske Kirkeordninger og saaledes ogsaa det gamle Skriftevæsens ydre Former. Men vanskeligt var det at give disse Former det Indhold, som de efter luthersk Betragtning skulde have. Vi finde derfor, at der knyttede sig store og væsentlige Mangler til Skriftevæsenet, hvoraf den mest fremtrædende var Mangelen paa et Skrifteforhør. Pietismen klagede bitterlig over disse Mangler, og den havde Grund dertil. Men her er det Karakteristiske for den, at den, istedetfor med Kraft at arbejde paa Misbrugenes Afskaffelse, saaat de lutherske Former kunde fremstilles i sin Renhed, fortvivler om Muligheden deraf, men derimod

som Surrogat for den formæltig umulige Restauration opstiller nye Indretninger, der enten optræder ved Siden af eller og undertiden ligefrem istedetfor de gamle. Den egentlige Grund til, at Pietismen intet alvorligt Forseg gjorde paa at bringe Skriftevæsenet i den gamle Orden, var, at den kun i ringe Grad førstod eller kunde tilegne sig den Betragtning, der laa til Grand for de lutherske Ordninger. Dette viser sig allerede hos Spener. Den væsentligste Differents mellem hans Opfattning af Privatskriftemalet og den almindelig lutherske laa i hans Betragtning af Skrifteforhøret. Thi dette stillede han væsentlig under Synspunktet af en Udforskning af den Enkeltes Sjælstilstand. De gamle Kirkeordninger havde vistnok krævet, at Presten i Skrifteforhøret skulde erkyndige sig, om Skriftebarnet havde Anger, Tro og et alvorligt Forsæt at forbedre sig, men tillige med Bestemthed indskærpet, at han ganske og aldeles skulde afholde sig fra enhver inkvisitorisk Indtrængen paa Skriftebarnet og navnlig fra enhver Udforskning af dets Synder¹). For Spener derimod traadte netop dette i Forgrunden som det Væsentlige ved Skrifteforhøret. Dette hang sammen med den allerede før omtalte ulutherske Opfattning af Kirketugtens Principer. Spener opstillede som Betingelse for Absolutionens Meddelelse, at Presten skulde være vis paa Absolvendens Værdighed, medens efter luthersk Betragtning, som Löscher siger, Presterne kun har at rette sig efter, hvad de se og høre: „Hören wir, dass jemand ein Bekenntniss thut, wie es sein soll, sehen wir, dass er die Gnadenmittel brauchet, sich vor offebaren und herrschenden Sünden hüttet und Etwas gut thut, so können wir ihn nicht verdammen oder zum Unchristen machen, ob wir wohl wünschen, dass er das Licht des Glaubens besser möge leuchten lassen o. s. v.“²). Men i denne Mangel paa virkelig Enighed

¹⁾ Kliefoth, Liturgische Abhandlungen, II, 363—366.

²⁾ Tim. Ver. I, 791.

med Principerne for det lutherske Skriftevæsens Ordning saa naturligvis en Hindring for ethvert Arbejde paa dets Gjenoprettelse. Men idet Spener opgav dette Forbedringsforsøg, saa søgte han dog ved at foreslaa forskjellige nye Indretninger at borttage fra Presterne den Samvittighedsbyrde, som Privatskriftemalet var for dem. Det vilde føre os for langt, om vi vilde give en Fremstilling af disse. Vi ville kun nævne, at han begunstigede det, naar Presterne forud for Privatskriftemalet holdt almindelig Skrifte og Absolution¹). Saa stod da det Nye og det Gamle ved Siden af hinanden²). Men en saadan Tingenes Tilstand var i Virkeligheden uholdbar. Thi Pietismen havde ved sine stærke Angreb paa Privatskriftemalet vakt en saa grundig Uvilje mod det hos Presterne, at de med Glæde greb alle Udveje til at befri sig fra, hvad der forekom dem at være en utaalelig Byrde. Kunde de end ikke helt ud gjennemføre de nye Ideer, saa havde disse dog Magt til at drage deres Hjerter fra de gamle Former og til at undergrave disse i den almindelige Bevidsthed. Derfor var Udviklingens Resultat paa dette Gebet, at det almindelige Skriftemaal fuldstændig afleste Privatskriftemalet. Thi paa det ved Pietismen givne Grundlag arbejder Rationalismen videre: „Pietismen „søgte Frihed“ fra Privatskriftemalet; Rationalismen, Oplysningen sluttede sig med ganske andre Tendentser og af ganske andre dogmatiske Grunde til denne „Frihedsøgen“; Kirkernes Styrere gik halvt af Sympathi, halvt af Concession og Frygt, her og der ogsaa af Politik ind derpaa; men stillede først det gamle Skriftevæsen og de nye Midler

¹⁾ Kliefoth II, 465.

²⁾ Ganske karakteristisk er i denne Henseende den paa Grund af den pietistiske Prædikant Schades Klager over Skriftevæsene trusne Af-gjørelse, ifølge hvilken det almindelige Skriftemaal blev stillet op ved Siden af Privatskriftemalet, saaat enhver frit kunde vælge mellem dem, hvoraf den naturlige Følge var den, at dette sidste efterhaanden blev aldeles fortrængt. Sml. Schmid, p. 267.

til behageligt Udvalg og afskaffede dernæst det gamle Skriftevæsen fra Land til Land, for at ombytte det med det reformerte Skriftevæsen, som hverken gør det gamle Skriftevæsens Tjenester eller tilfredsstiller Speners Længsler¹⁾)

Man havde herved nedbrudt et Led i den kirkelige Ordning, som i høj Grad havde bidraget til at give denne sin Fasthed. Foruden den direkte Velsignelse, som det medførte, havde det været et kraftigt Bindemiddel mellem Prest og Menighed og bidraget Sit til at give det christelige Liv en kirkelig Karakter. Saaledes som det gik her, gik det ogsaa med de øvrige kirkelige Institutioner. Pietismen havde ikke levet sig saaledes ind i den lutherske Kirkes Ejendommeligheder, at den kunde have det rette Syn for dens Institutioner. Den kunde derfor vel reagere kraftig mod de mange Misbrug, men den var ikke i stand til at gjenoplive Formerne i sin Sandhed. Saaledes opnaaede den kun, at det gamle løsnede i sine Rødder, saat det blev en let Sag for Rationalismen ganske at styre det til Jorden, eller hvor Formerne udvortes blev staaende, at berøve dem ethvert christeligt Indhold.

Ved den givne Fremstilling af Pietismens enkelte Karaktertræk have vi lagt en sikker Grund til at kunne afgive vor Dom over den i det Hele og Store og til nærmere at bestemme dens inderste Grundejendommelighed.

Dommen over Pietismen har været forskjellig til de forskjellige Tider. Den Opfatning, som hos dens orthodoxe Modstandere i Almindelighed gjorde sig gjældende, var, at den var en Sekt, der optraadte med en fra den lutherske Kirke afvigende Lære. Vor Fremstilling vil have vist Urigtigheden af en saadan Betragtning. Var der end enkelte Punkter, i

¹⁾ Kiefeth, II, 475.

hvilke Pietismen ikke stemte overens med Kirkelæren, saa er det dog ikke disse Differentser, som give Pietismen dens Karakter. Den forkynede sig ikke som en ejendommelig Lære, men som en ejendommelig Livsbevægelse. Hvad der særlig kan have bidraget til at fremkalde denne skjæve Dom fra de Orthodoxes Side, var, at de saa lidet formaaede at sondre mellem Pietismen og de ofte særdeles urene Bevægelser, der gik gjennem Tiden, og fra hvilke ofte meget stærke Angreb paa Kirkens Lære udgik. Idet disse Retninger i Modstanden mod de Orthodoxe havde et Foreningspunkt med Pietismen, sluttede de sig om dens Fane, og en Sammenblanding af disse i Virkeligheden forskjellige Elementer var derved unegtelig lagt meget nært. Men den dybere Grund til de Orthodoxes Feilsyn paa Pietismens Væsen laa dog i deres egen Ensidighed. Den Sandhed, at Kirkens Existents væsentlig beror paa Lærrens Renhed, havde de grebet saa ensidigt, at Interessen for det christelige Liv var blevet trængt aldeles i Baggrunden. De havde derved berøvet sig selv Evnen til en ret Bedømmelse af Livets Fænomener; deres Blik var ikke blevet skjærpet i denne Retning, saa at de kunde se, at Farer for Kirken kunde fremvoxe ogsaa af en ejendommelig Formning af det christelige Liv. De kunde derfor ikke møde Pietismen paa dette Felt, hvor den havde sit Liv; de kunde ikke gribte dens inderste Kjerne, men bevægede sig omkring i det periferiske. Kun en af Pietismens samtidige Modstandere kan siges at være naaet frem til sand Indsigt i dens Væsen, nemlig Valentin Ernst Löscher (f. 1673 d. 1749); thi han havde de indre Forudsætninger for Forstaaelsen af den. Inderlig sammenvoxet med Kirken forenede han i sig de Orthodoxes Sans for den rene Lære og Pietisternes praktiske Interesse. I levende Fromhed stod han ikke tilbage for nogen af Pietismens Heroer; thi „hans hele Liv var et Bønnens og den stille Andagts Liv“).

¹⁾ Tholuck, Der Geist der luth. Theol. Wittenbergs, p. 303.

Denne i enhver Henseende fremragende Mand, som først i den senere Tid har vundet den Anerkjendelse, som tilkommer ham¹), stod der som en vældig Kjæmpe, der førte Kirkens Sag mod de mange kirkeopløsende Retninger, som paa denne Tid brød frem. Ogsaa ligeoverfor Pietismen maa han siges i det Hele og Store at repræsentere de sande kirkelige Interesser. Hans Opfatning af Pietismen viser sig strax deri som væsentlig forskjellig fra de andre Orthodoxes, at han betragter den som et Kirkeonde; thi dermed vil han have sagt, at den ikke er at betragte som et direkte Angreb paa Kirkens Lære, men at den som en ejendommelig Fremtoning paa det religiøse Livs Gebet væsenlig heraabbarer sine Skjævheder. „Vor die Erweckung“ siger han²), „die Gott auch durch Hn. D. Spenern und dessen Freunde geschehen lassen, danken wir ihm, aber über den dabei entstandenen Pietismum klagen wir hertzlich“. Denne Pietisme definerer han som det uordentlig. og skadelig indrettede „studium pietatis“. „Das malum pietisticum wird also genennet, weil diejenigen, so damit behaftet sind, die Pietät im unrichtigen und uordentlichen Verstande zu ihrem vornemsten Endzweck machen, sie höher als Wahrheit schätzen, der Religion, Kirche, den Gnadenmitteln und andern göttlichen Stiftungen Abbruch thun, und sich schädlicher Mittel zur Erlangung dieses Zwecks bedienen“³). Hvor han gaar nærmere ind paa dens Natur og Beskaffenhed, der betegner han som den Grund, hvoraf det pietistiske Onde er spiret frem, at Pietetens Forhold til Religion og Salighed er blevet falskt opfattet. Man har tilskrevet Livets Fromhed en saadan absolut Betydning, at Religion og Salighed og hvad der hænger sammen dermed bliver stillet i et Afhængigheds-

¹⁾ Sml. foruden det netop citerede Skrift af Tholuck navnlig Engelhardt's udmærkede Monographi; Val. E. Löscher. Stuttgart 1856.

²⁾ Tim. Ver. II, 61.

³⁾ Tim. Ver. II, 16.

forhold til Fromheden. En saadan „pietismus dependentiae“ vil medføre, at Religion, Kirke, Ord og Sakramenter, Prædikeembede og Theologi dependere af Subjekternes Beskaffenhed og ikke skulle være sande, ægte eller rigtige, hvor Pieteten ikke „in facto“ er hos dem og ligesom giver dem Livet og den rette Art¹). Denne Overspænding af Fromhedens Betydning, der lader alt „dependere af Pieteten“ er ret egentlig Pietismens Karakter. Men en saadan skjæv Retning vil naturligen ikke blive staaende derved. Den vil skride fremad til at lade Religion, Christendom, Guds Ord, ren Lære, Sandheden, Evangeliet og øvrige Salighedsmidler blive ligesom opslugt eller absorberet af Fromheden. „Denn gleichwie in der Natur alles Schwere sincket, also fällt auch dieser schwere Irrthum, wenn Gott nicht wunderbahrlich wehret, immer tiefer“²). Men med denne sin dybe Erkjendelse af Pietismens Væsen stod Löscher temmelig ene. Pietismen var, da han udgav sin Timotheus Verinus, allerede blev en saadan Magt, at hans Indsigler Lidet eller Intet kunde frugte. Gjennem den og Tidens rationaliserende Strømninger havde Indifferentismen ligeoverfor luthersk Lære og Kirken udviklet sig til en saadan Modenhed, at denne Tids Mænd vare uskikkede til at kunne forstaa Löschers luthersk-kirkelige Standpunkt. Den efterfølgende rationalistiske Tid betragtede Pietismen med gunstige Øjne. Thi den havde jo den at takke for, at den forhadte Orthodoxis Magt var blevet brudt. Desuden, hvor forskjellige disse end vare, idet den ene var en ligefrem uchristelig Retning, medens den anden trods sin Usundhed var en christelig Bevægelse, saa var der dog, som før paavist Tilknytningspunkter mellem dem. Thi ikke blot banede Pietismen ved sin Ligegyldighed ligeoverfor Kirke og Lære Vejen for Rationalismen,

¹⁾ Tim. Ver. II, 45.

²⁾ Tim. Ver. I, 764.

men dennes moraliserende Retning har aabenbart sin Rod i Pietismens ensidig praktiske Tendens. Men Rationalismens Magt blev brudt. I det andet Decennium af vort Aarhundrede blomstrede et nyt Liv frem. Dette Liv havde vel fornemmelig sin Rod i Brødrevenigheden, men havde dog ogsaa Tilknytningspunkter i den Rest af hellig Sæd, der fra Pietismens Dage havde bevaret sig under Rationalismens kolde Sneinasser, for, naar Foraarssolens Varme smelte disse, at kunne bryde frem og bære sine rige Frugter. Det var derfor naturligt, at dette nye Liv i mange Stykker maatte bære et pietistisk Anstreg. Den Enkeltes umiddelbare Forhold til Gud, hans Barnekaar hos ham, er det, hvorpaa al Vegt lægges; Kirken soin de, der gjennem Ordet og Sakramenterne er Troens Formidler, træder i Baggrunden. Tidens Ejendommelighed maatte ogsaa bidrage til at give Troeslivet en saadan individuel Karakter. Thi det er de store Modsstætninger, Tro og Vantro, som behersker Tiden. Idet de Troende er stillet ligeoverfor Angreb paa Christendommen selv, træder Special-kirkernes Bekjendelse og de konfessionelle Differentser i Skyggen. For Datidens Troende staar Kampen som en Kamp ikke for Kirken, men for Christendommen; deri er Tidens unionistiske Drag begrundet. Hvorledes maatte nu en saadan Tid bedømme Pietismen? Et Værk om Pietismen, fremgaaet af denne Tid, er Wilhelm Hossbachs „Philip Jacob Spener und seine Zeit“. Med Rette fremhæver han Speners store Fortjenester af det christelige Livs Freinvæxt, men idet han ene har Øje for Herligheden heri, rykker han Spener frem til at blive Kirkens anden Reformator. Pietismen staar for ham i det Hele som en herlig og velsignelsesrig Bevægelse, hvis ikke mindste Fortjeneste det er, at have styrtet den gamle Orthodoxis Herredømme, og derved beredet Vejen for en friere videnskabelig Aand, for hvilken de konfessionelle Differentser kunde svinde. Den er „intet Andet end den strenge,

sædelige Retning mod en virksom, i Troen og Kjærligheden levende Christendom, modsat den herskende Læres begrebsmæssige Stivhed og det christelige Livs ufrugtbare Kulde¹⁾). Ligesom Kirkens Bekjendelse ingen Betydning har for Forfatteren, saaledes har han heller ikke Øje for den lutherske Orthodoxis Bestræbelser for at værne om den rene Lære. Den hele Udvikling, som Theologien fik paa Grundlag af Konkordieformelen staar for ham som en skjæv Bevægelse; thi „Konkordieformelen lagde paa Theologien et Blyaag, under hvilket det videnskabelige og religiøse Liv ligesom blev kvalt“. For en saadan Betragtning var Orthodoxien kun et raaddent og uholdbart System, hvis Undergang gjennem Pietismen kun kunde hilses med Glæde. Men hans Dom har tillige sin Grund deri, at heller ikke Kirken med dens Institutioner er for ham, hvad den skulde være. En saadan Bedømmelse af Pietismen, efter hvilken den heltigjennem repræsenterer Sandheden, er ikke at forklare blot af Forfatterens individuelle Retning, men hænger paa det Inderligste sammen med den Tids Karakter, i hvilken den fremgik. Thi denne stod, som sagt, Pietismen meget nær, idet det christelige Liv, som var blevet vakt, ikke endnu havde arbejdet sig frem fra en individuel til en kirkelig Karakter. Men dermed var det og givet, at Tiden ikke kunde være i stand til ret at vurdere Kirken med dens Institutioner, den kirkelige Bekjendelse og Lære, og hvad der i det Hele gav det ydre Kirkesamfund sin Fasthed. Derfor kunde Tiden kunne, at Pietismen havde fremkaldt en storartet Opvækkelse indenfor den lutherske Kirke, men at den derunder tillige havde tilføjet Kirken megen Skade, havde den ikke Blik for. Men alt eftersom Udviklingen skred fremad, og det christelige Liv udviklede sig til en højere Grad af Kirkelighed, blev og Dommen over Pietismen en anden. Indenfor Menighedslivet be-

¹⁾ Hossbach, II, 149.

gyndte Trangen til en nærmere Sammenslutning til Kirken og dens Naademidler at gjøre sig gjældende. Indenfor de theologiske Kredse vaagnede Bevidstheden om Nødvendigheden af at opbygge Theologien paa den lutherske Kirkes historiske Grundlag. Der dannede sig en kirkelig Theologi, som uden at være en aandles Gjentagelse af den gamle Orthodoxi satte sig til Maal atter at knytte den historiske Traad, der ved Pietismen og Rationalismen var blevet afbrudt. Alene Tilknytningen til den orthodox-lutherske Theologi, der blev reven ud af sin Dunkelhed og stillet frem i hele sin storartede Dybde og Konsekvens, syntes den at kunne give den fast Grund under sine Fedder ligeoverfor Tidens mange subjektivistiske Stremninger. Det var klart, at Dommen over Pietismen nu maatte indtræde i et nyt Stadium, eller rettere, man maatte vende tilbage til den Dom over dette Phænomen, der fra en Löschers luthersk-kirkelige Standpunkt allerede før var blevet udtalt. Thi nu havde jo den luthersk-kirkelige Aand, der syntes i saa lang Tid at have forladt Kirken, atter fæstet Bo i den, og dermed var Forudsætningerne givne for en ret Bedømmelse af Pietismen. Derfor har nu Löschers Dom om den i det Hele og Store vundet sig frem til almindelig Anerkjendelse, overalt hvor luthersk Kirketro har vundet Indgang.

Ferend vi slutte vor Fremstilling af den Historie, som Dommen over Pietismen har gjennemløbet, ville vi endnu kun tilføje, at fra den senere Rationalisme, der i det fremspirende religiøse Liv saa sit Herredømme i Kirken truet, Dommen over Pietismen er blevet fældet med megen Haardhed. Men saalangtfra at kunne begribe Pietismens ejendommelige Væsen og derfor være istand til med Kraft at kunne gjendrive den, identificerer den ligefrem Pietisme og Kirkelære og angriber saaledes under Pietismens Navn den bibelsk-kirkelige Christendom¹⁾.

¹⁾ Sml. Hengstenberg, Vorwort der Evangelischen Kirchenzeitung 1840 og Dorner, Über den Pietismus in seinem Verhältniss zur

Skulle vi nu fremsætte Resultatet af vor Betragtning af Pietismen, saa maa vi sige, at den er udgaaet fra den berettigede Stræben at føre Menigheden til en levende Erkjendelse af den hellige Vandels Nødvendighed, saaatt Apostelens Ord: „Vorder hellige i al eders Omgjængelse“ (1 Pet. 1, 15) kunde blive indskrevet i dens Hjerte, men at denne Stræben allerede fra Begyndelsen af bærer en Usundhedens Spire i sig, der efterhaanden udfolder sig mere og mere. Denne bestaar deri, at, idet den levende Fromhed, hvis Mangel var Tidens Grundskade, indskjærpes, denne betones saa sterkt, at den rykkes frem til en Betydning, som ikke tilkommer den. Fromheden, hvorved vi her tænke paa den hellige Vandel i gode Gjerninger, har vistnok en overordentlig Betydning. Thi den er Troens Aabenbarelse, det faktiske Vidnesbyrd om dennes Tilstedeværelse. Men det er af den allerhøjeste Vigtighed, at man fastholder det Afhængighedsforhold, hvori den som saadan staar til den i Troen grebne Guds Naade og dermed til den christelige Sandhed overhovedet. Forrykkes dette Forhold og stilles Fromheden frem i en falsk Selvstændighed, da vil Bestræbelserne for Fromhedens Rejsning nødvendigen lede ud i en skjæv og usund Bevægelse. Den nærmeste Form, hvori denne Overvurdering af den subjektive Fromhed vil fremtræde, vil altsaa være den, at Menneskets egen Selvvirk-somhed i Helliggjørelsens Arbejde betones saaledes, at Guds Gjerning til dets Frelse ikke faar den Plads i dets Bevidsthed og dermed den bestemmende Indflydelse, som den skulde have. Men dermed er Grunden lagt til en ufri og lovmæssig Forming af det christelige Liv. Denne vil saameget mere indtræde, som Miskjendelsen af den inderlige Forbindelse mellem Røtfærdiggjørelse og Helliggjørelse vil fremkalde Anvendelsen

af urettige Midler til dennes Fremme. At dette virkelig skede hos Pietismen, have vi ovenfor udviklet. Men idet saaledes det fromme Liv løsnesed ud af den Sammenhæng, hvori den som Frugten staar til sin Rod i Troen, var dermed og Spiren lagt til en Løsrivelse af Livet fra Lærrens Grund. Men ogsaa fra en anden Side maatte Overvurderingen af Fromheden lede til det samme Resultat. Thi denne kan fremtræde deri, at Fromheden gjøres til Livets eneste Opgave. Istedetfor at være det beherskende Princip, der giver enhver Menneskets Gjerning dets Præg, kan den betones saaledes, at Fromhedens Udvælelse fortrænger al anden Gjerning. En saadan Miskjendelse af Fromhedens Væsen have vi paavist i Pietismens Forhold til Læren og Videnskaben, de sociale og almenmenneskelige Livsformer og ligeover for de kirkelige Interesser. Saadanne usunde Spirer tærede paa Bevægelsen og bevirke, at denne, der har virket saa kraftigt til at rive Sjælene ud af sin Lunkenhed til en levende, praktisk Fromhed og i denne Henseende været et Salt for den lutherske Kirke, udviklede sig til at blive en „pietismus“. Thi i dette Navn ligger netop, hvad vi have fremhævet som det Karakteristiske for det hele Fænomen. I Overensstemmelse med den almindelige Betydning af de paa „ismus“ endende Ord, betegner „pietismus“, for at bruge Löschers Ord, „ikke noget godt, men Misbrugen og den skadelige Indretning og Anvendelse af en ellers god Sag, nemlig af Pieteten og studium pietatis“¹⁾.

„Veritas et pietas“ have vi sat som Motto for denne Afskrift. Vi have dermed villet sige, at ligesom Kilden til Pietismen ligger i Sønderrivelsen af Baandet mellem disse to Kræfter, saaledes beror Kirkens Fremtid paa en inderlig Forening af dem. Kun ved Bevarelsen af det rette Forhold mellem dem og en kraftig Sammenarbejden af dem vil Kirkens Udvikling kunne blive en jævn og sikker.

¹⁾ Tim. Ver. II, 5.

Maleachis Bogs

Tankegang, indre Sammenhæng og Inddeling.

En Skizze

Af

C. P. CASPARI.

I. Maleachis Bog falder i Overskriften, C. 1, 1, i de sex Afsnit; C. 1, 2—5, C. 1, 6—2, 9, C. 2, 10—16, C. 2, 17—3, 6, C. 3, 7—12 og C. 3, 13—21 og i Epiphomenet, C. 3, 22—24.

At i C. 1, 6, 2, 10, 2, 17, 3, 7 og 3, 13 nye Afsnit indtræde, ser man saavel deraf, at i disse Vers nye Themata blive bragte paa Bane, som ogsaa deraf, at den ejendommelige Form, hvori Propheten behandler sine Themata, i dem tager sin Begyndelse, i dem begynder sit Kredsleb.

Maleachi behandler nemlig sine Themata paa følgende for ham ganske særegne Maade: Han begynder enten med at udtale (i Udsagns- eller i Spørgsmaalsform 1, 2, 6; 2, 10) en almindelig Sats eller en almindelig Sandhed, og det snart en, der benegtes af dem, han taler til (1, 2: *Jeg har elsket Eder, siger Herren; men I sige: Hvor har Du elsket os?*), snart en, der ikke kan benegtes eller bliver benegtet af dem (1, 6, hvor Satsen er en Erfaringssats: *En Son ærer sin Fader, og en Tjener sin Herre* og 2, 10: *Hvad vi ikke allesammen een Fader? har ikke een Gud skabt os?*), i det sidste Tilfælde for dertil strax at knytte den Anklage mod dem, at deres Handlemade staar i Strid med den (1, 6: *er jeg nu Fader, hvor er min Ære? og er jeg Herre, hvor er min Frygt?* siger den Herre Zebaoth til Eder, I Præster, som foragte mit Navn og 2, 10: *hvorfor handle vi trolest, den Ene mod den Anden, saa vi vanhellige vore Fædres Pagt?* o. s. v.). Eller Propheten begynder simpelthen med at rette en Anklage imod dem, han tiltaler (2, 17: *I trætte Herren med Eders Ord,* 3, 7: *Lige fra Eders Fædres Dage ere I afvegne fra mine Love, og have ikke holdt dem, en Anklage, hvortil en Opfordring knyttes: vender om til mig, saa vil jeg vende om*

til Eder, siger den Herre Zebaoth og 3, 13: Eders Ord ere stærke mod mig, siger Herren). — Derpaa bestride de Tiltalte i Form af et Spørgsmaal enten Prophetens almindelige Sats (1, 2: men I sige: *Hvori har Du elsket os?*) eller Rigtigheden af den til samme knyttede Anklage (1, 6: og I sige: *Hvorved foragte vi dit Navn?*) eller den Bebrejdelse, Propheten har rettet mod dem (2, 17: men I sige: *Hvorved trætte vi ham?* og 3, 13: men I sige: *Hvad have vi talt med hverandre imod dig?*) eller endelig den til denne Bebrejdelse knyttede Opfordring (3, 7: men I sige: *Hvori skulle vi vende om?*)¹⁾. — Derefter svarer Propheten paa de Anklagedes i Spørgsmaalsform fremsatte Benegtelse eller Indvending ved at godtgjøre Rigtigheden af den Sats, han har utalt, eller af den Anklage, han har knyttet til denne Sats, eller af den Anklage, hvormed han er optraadt; hvorved de Anklagede undertiden paany spørge, paany forsvare sig i Spørgsmaalsform, og paany faa Svar (1, 2 ff.: men I sige: *Hvori har Du elsket os? Var ikke Esau Broder til Jakob? siger Herren, dog elskede jeg Jakob; men Esau hadede jeg o. s. v., 1, 7 ff.: og I sige: Hvorved foragte vi dit Navn? Ved at fremføre paa mit Alter besmittet Mad; men I sige: Hvormed besmitte vi dig? Ved at sige: Herrens Bord, det er foragtligt. Og naar I fremføre et blindt Dyr for at ofres, er der Intet Ondt deri o. s. v., 2, 17: men I sige: Hvormed trætte vi ham? Med at sige: Hver den, som gjer Ondt, er god i Herrens Øjne, og til dem har han Lyst, eller: Hvor er Dommens Gud? 3, 7—9: men I sige: Hvori skulle vi vende om? Skal et Menneske bedrage Gud? thi I bedrage mig. Men I sige: Hvormed have vi bedraget dig? Med Tinden og den hellige Gave o. s. v., og 3, 13—15: men I sige: Hvad have vi talet med hverandre imod dig? I have sagt: Forfængeligt er det at tjene Gud, og hvad Vinding er der i,*

¹⁾ Kun Afsnittet i 2, 10—16 gjør i denne Henseende en Undtagelse. I dette Afsnit, hvori to een Kategori tilhørende og med hinanden sammenhængende Synder revses: Giftermaal med hedenske Kvinder, 2, 10—12, og letstædig Forskydelse af israelitiske Hustruer, 2, 13—16, finde vi nemlig i den første Del intet Anklagen benegende Spørgsmaal, men kun Anklage og det Ønske, at Herren maa tilintetgjøre Synderne, og i den anden to Spørgsmaal, hvoraf det Tørste er rettet ikke mod selve Anklagen, men mod den Straf, hvormed Propheten har truet de Anklagede (V. 13b og 14a: *saa at han ikke ydermere vender sig til Madofferet og for at modtage noget Velbehageligt af Eders Haand. Og I sige: Hvorfor?*), medens det andet indeholder et Forsvar for Synden (V. 15 Begyndelse: *Men har ikke Een — Abraham — gjort det?*).

at vi have taget vare paa hans Bud o. s. v. — Tilsidst ud-taler Propheten endnu, hvad han i Anledning af sin Sats eller sin Anklage forøvrigt har at sige, hvilket fornemmelig bestaaer i nye Anklafer, i Trusler og Strafforkyndelser og i Forjettelser (1, 4 f.; 1, 9—2, 9; 3, 1—6; 3, 10—12; 3, 16—21). — Hermed har Propheten baade udtemt sit Thema og fuldendt det ejendommelige formelle Kredsleb, som han plejer at gjennem-løbe ved Behandlingen af sine Themata. Et nyt Thema og et nyt Kredsleb og dermed et nyt Afsnit i hans Bog begynder da.

II. I det første Afsnit af sin Bog, C. 1, 2—5, revser Maleachi Israel, fordi det miskjender Herrens Kjærlighed, den Kjærlighed, som han har vist det baade derved, at han har udvalgt det af alle Folk, og derved, at han gjennem hele dets Historie ligetil Prophetens Tid har fert det, mange Gange frelst det og overøst det med mangfoldige og mangehaande Velgjerninger. Dette Afsnit kan betegnes som Bogens Grund-vold, hvorpaa alle de følgende Afsnit ere byggede, og som dens Udgangspunkt, hvortil de alle knytte sig og gaa tilbage.

I Israels Miskjendelse af Herrens Kjærlighed have de Synder sin Grund, af den ere de Synder fremgangne, som Propheten revser i Bogens andet og tredje Afsnit, C. 1, 6—2, 9 og C. 2, 10—16, tq Afsnit, som correspondere med hin-anden og danne et sammenhængende Par.

Fordi Israel miskjender Herrens Kjærlighed, ære og frygte dets Præster og det selv ham, deres Fader og Herre, ikke, Folket, idet det bringer ham daarlige Offerdyr, Præsterne, idet de modtage og frembære saadanne Offerdyr, og idet de tale med den yderste Foragt om Tjenesten i hans Helligdom. Herved træde begge Dele den første Tavles Bud, der kræve af Israel, at det skal elske, ære og frygte Herren som sin Fader og Gud, med Fedder. — Den samme Miskjendelse af Herrens Kjærlighed gør fremdeles, at mange Israeliter vise sig trolese imod sine Søstre i Herren, idet de tage hedenske Kvinder tilslægte og letfærdigen forskyde sine israelitiske Hustruer. Herved krænke de den anden Tavles Bud, der kræve Broderkjærlighed af Israeliterne, der byde dem at elske sine israelitiske Brødre og Søstre. — Ogsaa den i Afsnittet i C. 2, 10—16 revsede Synd er forøvrigt en Synd mod Herren, en middelbar Synd mod ham, medens den i Afsnittet i C. 1, 6—2, 9 revsede er en umiddelbar. Thi Synderne have jo overtraadt hans Lov og den Lov, som de i sine Fædre ved Afslutningen af Pagten med ham have lovet at ville overholde, de have ved sin Adfærd vanhelligt Fædrenes Pagt med ham (*saa det vanhelliger vore Fædres Pagt*, 2, 10); de have ved at aegte hedenske Kvinder, som Propheten siger, *vanhelliget Herrens Helligdom*,

d. v. s. hans hellige Folk, som han elsker (2, 11); de have i hans Børn (hans Døtre) krænket ham, Faderen, selv (*Have vi ikke Alle een Fader? har ikke een Gud skabt os?* hvorfor handle vi trolest, den Ene mod den Anden, eg. sin Broder, 2, 10, *Juda har taget tilægte en fremmed Guds Datter*, 2, 11); endelig have de krænket ham i Saadanne, der staa i Pagt med ham (og hun er din *Pagts Hustru*, 2, 14). — Hvorledes de to Afsnit correspondere med hinanden og staa i det omtalte Forhold til hinanden, ser man især, naar man lægger Mærke til begges Begyndelse: *En Sen ører sin Fader og en Tjener sin Herre; er jeg nu Fader, hvor er min Åre?* og er jeg *Herre, hvor er min Frygt?* 1, 6 og: *Have vi ikke Alle een Fader? har ikke een Gud skabt os?* d. v. s. ere vi ikke alle Bredre i Herren, hvorfor handle vi trolest, den Ene mod den Anden (eg. sin Broder) 2, 10 (sml. ogsaa Ordene: *Juda har taget tilægte en fremmed Guds Datter* i 2, 11).

I C. 1, 2—5 har Propheten talt om Israels Miskjendelse af Herrens Kjærlighed og i C. 1, 6—2, 9 og C. 2, 10—16 om denne Miskjendelses Frugter. Om dens Grund, om Aarsagen til den har han derimod indtil 2, 16 endnu ikke talt. Dette gjer han nu i C. 2, 17—3, 6, Bogens fjerde Afsnit, saavelsom ogsaa senere i C. 3, 13—21, dens sjette og sidste Afsnit.

Aarsagen til, at Israel miskjender Herrens Kjærlighed, er, at han har ladt og endnu fremdeles lader de Ugudelige, hvormed det mener Hedningerne, foruemmelig Personne, Israels daværende Overherrer, som holdt det under sit trykkende Aag, være i Fred, at han ikke er skredet demmende ind imod dem og heller ikke gør dette nu og altsaa — saa mener det — synes godt om de Onde og har Behag i dem (2, 17: *I trætte Herren med at sige: Hver den, som gjer Ondt, er god i Herrens Øjne, og til den har han Lyst, eller: Hvor er Dommens Gud?*); og at han ikke havde belønnet det, sit Folk, for al den Tjeneste, hvormed det hidtil havde tjent ham, for dets flittige, nidkjære Iagttagelse af hans Bud og for, at det i Sæk og Aske og med streng Faste havde sørget over sine og især de tidligere Slægters Synder, medens han havde gjort dets stolte, hovmodige Undertrykkere store og mægtige og givet dem Frelse, tiltrods for at de ved sin Ugudelighed havde sat ham paa Preve, saa at det maatte prise dem lykkelige (3, 14, 15: *I have sagt: Forfængeligt er det at tjene Gud, og hvad Vinding er der i, at vi have taget Vare paa hans Bud, og at vi huve gaaet i Sergeklæder for den Herre Zebaths Skyld? Og nu prise vi de Hovmodige lykkelige; de ere endog opbyggede, de, som gjøre*

Ugudelighed, de have endog sat Gud paa Preve og ere undkomne). Israels Miskjendelse af Herrens Kjærlighed har sin Grund i Herrens formentlige Miskjendelse af Israels Fortjeneste ligeoverfor ham, en Miskjendelse, som han havde vist det derved, at han ikke havde dømt dets ugudelige og hovmodige hedenske Herrer, men snarere hævet dem til stor Magt og givet dem Frelse, og at han omvendt havde ladet det selv tiltrods for al dets Guds-tjeneste, Lovopfyldelse og Syndesorg føre en kummerlig Til-værelse og smægte i Elendighed.

Herved forholde de to parallele, indholdsbeslægtede Afsnit i 2, 17—3, 6 og 3, 13—21 sig saaledes til hinanden, at det første ikke alene bliver gjenoptaget, men ogsaa videre udviklet i det andet. I 2, 17—3, 6 bliver nemlig kun den negative Tanke udtalt, at Herren ikke har dømt de Ugudelige (2, 17). Den positive, at han omvendt har gjort dem store og mægtige og frelst dem, saa at Israel maa prise dem lykkelige, opträder først i 3, 13—21 (3, 15). Og ligesaa bliver i hint Afsnit endnu ikke den med den sidstnævnte Tanke corresponderende Tanke udtrykt, at Herren har ladet Israels Guds-tjeneste, Lovopfyldelse og Syndesorg ubelønnede. Denne Tanke opträder først i 3, 13—21, og det paa den Maade, at den kommer til at staa i Forgrundten, idet den udtales først (3, 14). Grunden, hvorfor Israel miskjender Guds Kjærlighed, kommer først i 3, 13—21 fuldkommen tilsyne. Her træder dets underste Tanke frem. Af hvad det i 3, 14 siger, ere alle de Brøst fremvoxne, som Propheten revser i sin Bog, hvorfor denne ogsaa slutter med Afsnittet i 3, 13—21. Egenret-færdighed var Roden til alle Pagtesfolkets Synder paa Maleachis Tid.

Afsnittet i 3, 7—12, som staar midt imellem de to parallele Afsnit 2, 17—3, 6 og 3, 13—21 og adskiller dem fra hinanden, har den Bestemmelse, at paavise Aarsagen til, at Herren endnu ikke har fuldbyrdet de Domme, for hvis Ude-blivelses Skyld Israel knurrer mod ham. Den ligger deri, at det ikke har omvendt sig til ham, i dets Mangel paa Bod (3, 7: *Lige fra Eders Fædres Dage ere I afvegne fra mine Love og have ikke holdt dem, vender om til mig, saa vil jeg vende om til Eder, siger den Herre Zebaoth*). Propheten godtgør Tilstedeværelsen af denne Mangel ved et Exempel: at Folket, det hele Folk bedrager Gud, idet det kun ufuldstændig yder Præsterne den Tiende og den hellige Gave, der tilkom dem efter Guds Lov (3, 8 ff.). Herved antyder han tillige, hvad der laa til Grund for den Beskyldning mod Herren, at han ikke dømte de ugudelige Hedninger, i 2, 17: den Forudsætning, den Indbildung hos Folket, at det var

som det burde være, at det var retfærdigt, at det var omvendt, en Indbildung, der ogsaa kommer frem i det Spørgsmaal, hvormed det i 3, 7 besvarer Propheteos Opfordring til Omvendelse: *Hvormed skulle vi vende om?* Denne Forudsætning, denne Indbildung, der ligger skjult i 2, 17 og af Maleachi bliver dragen frem for Lyset i 3, 7, og som Folket her røber i det netop anførte Spørgsmaal, bliver derefter i 3, 14 ligefrem og udforlig udtalt af det, saa at 3, 7 og især dets Slutningsord kunne siges at forberede 3, 14, og 3, 7—12 kan siges at lede over til 3, 13—21. Propheten har allerede strax efter sin første Revselse af Israels Knurren mod Herrens formentlige Uretfærdighed villet blotte Grunden til denne Knurren og paavise, hvor uberettiget den var. Efter Afsnittet i 3, 13—21 vilde en saadan Blottelse være kommen for sent (s. 3, 14), og desforuden vilde da de to beslægtede Afsnit paa en mindre passende Maade være stødt til hinanden. Saaledes, som Maleachi nu har ordnet de tre Afsnit i 2, 17—3, 21, blotter han først Grunden til Anklagen mod Gud i 2, 17 og viser, hvor ugrundet den er, og gjenoptager han saa i 3, 13—15 hin Anklage i udviklet Skikkelse, hvorved han (i 3, 14) tillige udfører Folkets Selvcharakteristik i Slutningen af 3, 7.

Efter det Udviklede taler altsaa Maleachi først om Israels Miskjendelse af Herrens Kjærlighed, saa om denne Miskjendelses Folger eller Frugter og til sidst om dens Grund, og falde de sex Afsnit, som hans Bog indeholder, i Grundafsnittet i 1, 2—5 og i de to Grupper af Afsnit i 1, 6—2, 16 og 2, 17—3, 21.

Den sidstnævnte Gruppe indeholder de for Bogen ejendommelige Spaadomme: Herrens, Pagtesengelens Komme til en lutrende og tilintetgjørende Dom, efterat han har sendt foran sig en stor Prophet, der ved sin Bodsprædiken skal forberede Israel paa det, 3, 1—5. Indtrædelsen af Dommens Dag og de gudfrygtige Israeliters Frelse og Sejr og de Ugadeliges fuldkomne Tilintetgjelse paa denne Dag, 17—21. Gruppen kan saaledes kaldes Bogens prophetiske Del i engere Forstand, medens Gruppen i 1, 6—2, 16 kan betegnes som dens ethiske eller dens parænetisk- eller elenchtisk-prophetiske Del. Den store Spaadom om, at den Tid er nær forhaanden, da alle Jordens Folk skulle bringe Herren Ofre, i 1, 11 (sml. ogsaa 1, 14) optræder her kun mere lejlighedsvis og i Forbigaaende.

Epiphonémet i 3, 22—24 recapitulerer i V. 22 Herrens ethiske Grundfordring til Israel, imod hvilken det har stødt an ved alle de Synder, som Propheten har revset i Bogen, og i V. 23 og 24 den for Maleachi særegne speciifikke Spaadom, Sendelsen af den store Prophet, der ved sin Prædiken skal forberede Folkets Hjerte paa Herrens Komme.

hvorfor det ikke er muligt at få et sikkert udskud til en bestemt dogmatisk opfattelse af den religiøse tradition. Det er dog ikke uviden om, at der findes en del dogmatiske opfattelser, der ikke er i overensstemmelse med de religiøse traditioner, men der findes også en del dogmatiske opfattelser, der er i overensstemmelse med dem.

Anmeldelser.

Edmund Spiess, *Logos spermaticos, Parallelstellen zum Neuen Testament aus den Schriften der alten Griechen.*

Leipzig 1871. LXIII 505 S. 8.

Det er en Hovedopgave for den moderne Vantre at söge at forklare Kristendommen som et naturligt Produkt af den religiøse Menneske-aand. Til Bevis for denne Mening ansføres da Hedenskabets religiøse Traditioner og religionsfilosofiske Spekulationer. I Myhens eller i den religiøse Reflektions Dragt gjenfinder vi indenfor Hedenskabet for en stor Del de samme Ideer, som ligger til Grund for Christendommen. Denne Kjendsgjerning viser, at Christendommen ikke er andet end et Produkt af den ene eller anden Menneskenands Arbejde, som overalt under sin religiøse Udvikling med et Slags Naturnödvendighed kommer tilsyne under væsentlig ensartede Former; hvad der kaldes Historie er Mythe, og hvad der kaldes aabenbaret Lære er religiøs Reflektion. Det religiøse Standpunkt danner et Stadium i Folkenes intellektuelle Udviklingsgang; naar Kulturen voxer, naar Reflektionen modnes og kommer til sig selv, maa dette mythisk-religiøse Halvlys vige for Civilisationens solklare Dag. — Efter denne Betragtning er der vistnok Enhed i Menneskeslægtens religiøse Bevidsthed, men denne Enhed, der forklares som metafysisk Naturnödvendighed, betegner et Standpunkt, som i det højeste har forbigaende Gyldighed under Aandens famlende og uklares Forsøg paa at komme til sig selv. Det er ikke en Enhed i Sandheden, vi har for os, men en Enhed i aandelig Umodenhed.

Andre, som har fundet, at denne Forklaring lader det Væsentlige uforklaret, har ment, at den religiøse consensus gentium alene kan begribes, naar den virkelig opfattes som et Udtryk for Menneskeslægtens Enhed i Sandheden, den evigt gyldige Sandhed, der da snart tænkes formidlet ved en Uraabenbaring, hvoraf mere eller mindre dunkle Minder forplanter sig fra Slægt til Slægt, snart forklares som medfødte Ideer, eller begge Dele tænkes forenede som samvirkende Faktorer til at danne den almenmenneskelige religiøse Bevidstheds Indhold. — Denne Anskuelse, som har havt og har mange Talsmænd indenfor Kirken, faar nu etter mangfoldige Afskygninger alt efter det større eller mindre Værd og Betydning, man tillægger Hedenskabets religiøse Ideer i Forhold til Christendommen. Om Ideernes Enhed kan der jo ogsaa blive forskjellige Meninger; man har fornegt Enheten paa Punkter, hvor den virkelig

findes, og man har lagt den ind, hvor den ikke findes, og forklaret det som Væsensenhed, der kun beror på tilstediig Lighed. Det er bekjendt nok, hvor stor Betydning flere af Kirkefædrene tillagde den religiøse Reflektion indenfor det klassiske Hedenskab; det er ikke langt fra, at endog Augustin taler om Christne og Christdom for Christus. Se f. Ex. Retract. 1, 13: „Res ipsa, quæ nunc religio Christiana nuncupatur, erat apud antiquos nec dicitur ab initio generis humani, quoique Christus veniret in carnem, unde vera religio, quæ jam erat, coepit appellari Christians“. De vera relig. 4, 7: „Proxime Platonici a veritate Christiana absunt vel veri Christiani sunt paucis mutatis verbis alique sententias“. Det er fremdeles bekjendt nok, hvilken Rolle f. Ex. Plato og Aristoteles spillede i Middelalderens Theologi.

Der er i Tanken om den Mulighed at paavise en for den hele Menneskehed føelles religiøs Grundoverbevisning noget Berusende, som gjerne har drevet Forskerne til betydeligt at overvurdere mange af de Kjendsgjerninger, som her frembyder sig, og Historien har maattet finde sig i uvilkaarligt at blive lempet efter et paa Forhaand opgjort religiøst eller religionsfilosofisk Systems Fordringer. Med en Smule god Vilje, en Smule ikke altfor rigoristisk nøjagtig Fortolkning og dertil en Smule Fantasi naar man utroligt langt. Men ligesaavist som den sammenlignende Religionsforskning saaledes kan blive og er bleven en Anledning til Vilkaarigheder og Fantasterier, lige saa vist er det paa den anden Side ogsaa, at der paa dette Felt er Anledning til at istrætte Fænomener af dyb Betydning. At der i religiøs Henseende gives en consensus gentium, dette er en Kjendsgjerning, som i højeste Grad har Fordring paa vor Opmærksomhed, hvordan man end vil forklare sig Kjendsgjerningen, og hvilken Betydning man end i det enkelte vil tillegge den. Derfor bør ogsaa ethvert Bidrag til den sammenlignende Religionsforskning modtagtes med Taknemmelighed. Jeg kan ikke andet end anse de Skuldertræk og den Haan, som vises ligeoverfor Grundtvigianeraes Interesse for mythologiske Emner, for temmelig ilde anbragte, forsaavidt de angaa Sagen selv. Jeg tror, at man gjorde Kirken og dens Theologi en større Tjeneste ved at komme denne Interesse korrigérende imøde og nytte, hvad der er brugbart deraf. I et alvorlig og nihilst Studiums Tjeneste og renset for pelagianske Fantasier og national Forsængelighed kan denne Interesse komme den theologiske Videnskab uberegneligt til gode.

Nærværende Verk betegner sig selv som et Bidrag til den sammenlignende Religionsvidenskab. Forf. er ikke blind for, at det afgjørende for den christelige Overbevisning væsentligt er ethisk-religiøse Motiver. Men ved Siden heraf „vil en Overensstemmelse mellem den Sandhed, som ogsaa af Hedningerne er erkjendt, og den Sandhed, som er os aabenbaret, kunne tjene til Styrkelse og Begrundelse af vor Tro“. Til Fremstillingen af den hedenske religiøse Reflektion har han valgt sit Stof af den gamle græske Literatur. At tage den romerske med har han fundet mindre nødvendigt, fordi denne helt igjenmæn væsentligt er bygget

paa den græske. Til denne Begrændning er han ogsaa blevet foranlediget derved, at Grækerne i N. T. „overhovedet næsten gjælder som identiske med Hedningerne“. I Hellenernes Filosofi udtaler sig ikke blot dette lille højtbegavede Folks religiøse Verdensanskuelse, men Forfatteren mener, at det kan paavises, „at de hellenske Filosofer, den ene efter den anden, kun har gjengivet Oldtidens Hovedfolks religiøse Verdensanskuelser i Tankens filosofiske Klarhed“, medens den platoniske Lære, i hvilken den hellenske Filosofi naar sin Spidse og Fuldendelse, fremstiller sig som den græske Kunstreligions og den hele hellenske Folkesands Forklarelse.

Noget Svar paa Spørgsmaalet om, hvorledes man historisk eller psychologisk har at forklare sig de Overensstemmelser mellem den græske Spekulation og den hellige Skrifts Lære, Forfatteren tror at have fundet, indeholder den forvrigt meget udførlige Indledning egentlig ikke. Forf. nøjer sig væsentligt med den Erkæring, at Overensstemmelsen ikke forundrer ham, fordi disse Sandheder er en Udstræaling af det samme Lys, en Aabenbarelse af det samme Logos, som vi har i den christelige Aabenbaring. Men hvor er Formidlingen? Er disse Ideer, dette Lys, traditionelt baaret frem? Eller er det religiøs Reflection paa Traditionens Grundlag? Eller er Logos Menneskeanden immanent og giver denne Evne til spontan Produktion af Ideerne ud af sit eget Væsen?

Når Forf. taler om en Frelse i Kraft af $\lambda\omega\sigma\delta\pi\epsilon\rho\mu\alpha\tau\iota\kappa\sigma$, Sandhedens spredte Frökorn i Hedenskabet, da stemmer dette ikke syndeligt vel med den Erkjendelse, han paa et andet Sted udtaler, at det naturlige Menneske aldeles ikke ved at give noget Svar paa det Spørgsmaalet: Hvorledes bliver jeg min Synd kvit? Ingen Analogi, ja „næsten ingen Tilknytningspunkter“, siger han, „finde vi i Hedenskabet for det, som vi kan kalde det „specifisk christelige“, nemlig Lösningen af Spørgsmaalet om, hvorledes Syndens Tilregnelse kan blive hævet og dens Magt brudt. Hvorledes der under saadanne Forudsætninger kan blive Tale om en Frelse, er ikke let at indse. Er da den Frelse, hvorom her er Tale, ikke en Frelse fra Synden?

Ligesom Forf. saaledes har givet efter for Fristelsen til at tillægge selve $\lambda\omega\sigma\delta\pi\epsilon\rho\mu\alpha\tau\iota\kappa\sigma$ en Betydning, som det visselig ikke har, saaledes har han vistnok ogsaa adskilligt overdrivet Betydningen af sin Videnskab. Han mener saaledes, „at det kan anvendes paa Religionen, hvad der gjælder om Sprogene: Den, der kun kjender ét Sprog, kjenner intet“. At anvende dette paa Christendommen, „den, der kun kjender den christelige Religion, kjender ingen“, er selvfølgelig et Paradox. Man kunde med større Sandhed sige: Den, der kjender den christelige Religion, kjender al Religion, fordi Christendommen er Religionen $\chi\alpha\tau'$ $\xi\zeta\chi\gamma\tau$.

Stoffet er anvendt paa den Mande, at Citaterne af den græske Literatur ere ansførte som fortløbende Paralleler til det nye Testamente. Den bibelske Text er ikke optaget, men kun ansført ved Henvisning. Der kan neppe være Twivl om, at dette er en uehdig Ordning, som i

høj Grad vil hindre Verkets praktiske Brugbarhed. En systematisk Ordning af Stoffet, mutatis mutandis saaledes f. Ex. som i Lückens „Traditionen des Menschengeschlechts“, vilde ubetinget være at foretrække. Forf. har ikke engang forsønet Bogen med et systematisk ordnet Register, som ved denne Ordning synes at være en temmelig uafviselig Nödvendighed, om man nogentlunde med Lethed skulde kunne bruge det leverede Materiale. Her kan jo ifølge Sagens Natur ikke blive Tale om udforligerne parallele Tankeudviklinger til det nye Testamentes Text, i hvilket Tilfælde det endda ikke blev saa vanskeligt at orientere sig, i alle Fald for den, der var nogentlunde vel kjendt med det nye Testament; men det meste er et Aggregat af Citater til Vers her og der i N. T.'s fortløbende Kapitler, hvorfed ofte de mest heterogene Ting bliver sammenstillede i et og samme Kap. En Oversigt bliver på denne Maade noget nær en Umulighed. Som Bogen nu er, skal der en ikke ringe Portion Taalmidighed til for at læse den igjennein. Der er Perler af Værd i den; og for disses Skyld kan man finde sig i adskilligt; men man møder dem ingenlunde ved hvert Skridt; mangestedes maa de fiskes op som raræ nantes blandt en Masse mere end tvivlsomt Gods.

Hvortil tjener Paralleler som disse:

- Mt. 27, 58: Denne gik til Pilatus og begjærede Jesu Legeme; da beslæde Pilatus, at man skulde overantvorte Legemet.
 cfr. Aeschin. I, 14: Den døde mørker ikke de Velgjerninger, som han modtager; men Loven og Guddommen bliver æret.
 Mr. 6, 46: Og der han havde taget Afsked fra dem, gik han op på Bjerget for at bede.
 cfr. Xen. Mem. III, 8, 10: Men for Templer og Offersteder (mente Sokrates) er een Plads mest passende, som er synlig vidt omkring og dog gaanske ubetraadt; thi det er behageligt at lade Blikket svæve omkring (i Nørke?) og tilbede o. s. v.
 Mr. 7, 36: Og han bød dem, at de skulde ingen sige det; men jo mere han bød dem, desmere kundgjorde de det.
 cfr. Eurip. Iph. Aul. 979 (se Wilsters Overs. v. 986): Thi naar man roser ædle Mænd, da væmmes de,
 Naar altsor vidt man driver sin Berömmelse.
 Luk. 4, 28: Og alle, som var i Synagogen, blev fulde af Vrede, der de hørte dette.
 cfr. Plato Crat. p. 419 E.; Følelsen (*Ωψιος*) er Sjælens Bevægelse og Opbrnsning.
 Luc. 10, 40: Kun Martha gjorde sig her og der Umag med megen Oprvarming; hun traadte da frem og sagde: Herre, bekymrer du dig ikke om, at min Søster har forladt mig o. s. v.
 cfr. Epict. Fr. 173: Da Xantippe skjendte på sin Mand, Sokrates, fordi han traf saa spåsommelige Foranstaltninger til at modtage sine Venner, sagde han: er de vore, saa vil det ikke

komme dem an derpaa; men er de det ikke, saa behøve vi ikke at bekymre os om dem.

Joh. 1, 42: Denne fandt sin Broder Simon og sagde til ham: Vi have fundet Messias — hvilket er udlagt Christus.

cfr. Strabo XIII. p. 618: Før hede Theophrast Tyrtaurus; men Aristoteles tillagde ham det andet Navn Theophrast, idet han derved først undgik det tidligere Navns Mislyd, dernæst hentydede til dets underfulde Udryk (Betydning?).

Joh. 3, 4: Nicodemus siger til ham: Hvorledes kan et Menneske fødes, som er gammelt o. s. v.

cfr. Arist. Metaph. A, 2: Af Forbauselse begynder Menneskene endnu og begyndte de først at filosofere.

Af saadanne Ting, der vel nærmest maa betegnes som Snurrepiberier af en lidet vel anvendt Lærdom, indeholder Bogen ikke saa.

K. Krogh Tonning.

Dr. Fr. H. R. Frank, *System der christlichen Gewissheit*.

Erste Hälften. Erlangen 1870. X. + 464 S. 8vo.

Forf. betegner det som sin Opgave, at fremstille den videnskabelige Erkjendelse af den christelige Troesvished i dens Ejendommelighed og Gyldighed. Den christelige Tro er vistnok i en vis Henseende Autoritetstro; men den Christne maa dog ogsaa kunne sige, hvorfor han føler sig underligt dragen til at underkaste sig den Autoritet, som træder ham imøde. Særligt maatte det for den evangeliske Bevidsthed blive en nærliggende Opgave, at komme paa det Rene med Spørgsmaalet om den sande og falske Autoritet i Troessager. Reformationen beroede ikke paa en Løsrivelse fra alle Autoriteter, men derpaa, at man satte de sande Autoriteter i de usandes Sted: Guds Naade istedetfor menneskelig Fortjeneste, Kristi eneraadende Magt istedetfor hans foregivne Stedfortreders, Skriften istedetfor Traditionen o. s. v. Man spurgte, hvorledes de Evangeliske kom til som øverste Troesautoritet at anse et vist Antal hellige Bøger, hvis Autoritet dog paa en eller anden Maade viste tilbage til Kirkens Dom. Eller man spurgte — med Hensyn til de blandt de Evangeliske fremkomne Differenser —, om vel den hellige Skrift, antagen som objektiv Norm, var istrad til at yde den for den Enkelte som for Kirken nødvendige Vished, da jo dog denne Norm var afhængig af Udlæggernes Subjektivitet. — Man saa let, at den Vanskelighed, som her kom for Dagen paa enkelte Punkter under Angrebet og Forsvaret, er af almindeligere Betydning, og ret betragtet udstrækker sig til hele den christelige Troes og den dermed forbundne Selvsforvisnings Om-

raade. — Men det var ikke blot i Reformationstiden, at disse Spørgsmaal var paa Dagsordenen. Om Skriften Beskaffenhed, Autoritet, Egt-hed og Inspiration o. s. v. forhandles der altid paay; og altid fornyede Angreb forlanger altid fornyede Svar fra Kirkens Side. Forsaavidt Spørgsmaalene ere af historisk Art, kræves der historisk Forskning og Kritik; og i Virkeligheden har den historiske Forskning og Kritik med Hensyn til den christelige Troes Kilder aldrig været drevet med større Energi, end i vor Tid. Men Kirken maa under dette Arbejde ogsaa blive var, at Løsningen af disse Spørgsmaal er uudførlig ad udeluk-kende historisk Vej, idet den forudsætter den principielle Forståttelse af de Faktorer, der er ejendommelige for den hellige Historie i Mod-sætning til Profanhistorien, og af det Forhold, hvori det forskeude Sub-jekt som Følge heraf maa komme til at staar til en saadan Histories Kjendsgjerninger. Her foreligger en Opgave, som falder indenfor den systematiske Theologies Omraade. Den faktisk forhaandenrærende chri-stelige Vished reflekterer sig i sin Grund, idet den i sin faktiske Vor-den erkjender denne Vordens Berettigelse. Ud fra denne Basis danner sig den christelige Visheds-System, der, som intellektuelt og videnska-bligt ikke skal være eller yde Andet, end Fremstillingen af det fakti-ske System af Livsstrænger og Livsforhold, saaledes som de bevidst eller ubevist fylder den Christnes vordende, bestaaende og voxende Tro.

Forf. bestemmer dernæst sin Opgaves Forhold paa den eue Side til den moderne Apologetik, paa den anden til Religionsfilosofien.

De moderne apologetiske Bestrebelsler indskrænker sig ikke til at tilbagevise Modstandernes Angreb paa Sandheden, men gaa ogsaa ud paa at bringe denne Sandhed til Gyldighed. Som et for den christelige Erkjendelse faststaaende Axiom for vi udiale, at den christelige Over-bevisning, om hvis Vækelse og Styrkelse der handles, til sine væsent-lige Faktorer ikke har Midler, der ere beregnete paa den menneske-skelige Forstand, Eftervisning af Christendommens Historiskhed, Tænke-lighed, logiske Konsekvens o. s. v., men de aandelige, sædelige Kraf-ter, som er Christendommen immanente ifølge dens gudommelige Op-rindelse, og som alene fuldkommen er istrand til at vække, nære og opholde den christelige Tro. Var det muligt paa menneskelig Bevisfö-relse Vej at bevirke Christendommens Antagelse, saa vilde Resultatet være et ganske andet end Apologetiken selv tilsigter. Den saaledes frembragte Overbevisning vilde være noget ganske Andet end den Tro, som den vil frembringe. Naar Apologetiken henvender sin Begrun-delse af den christelige Sandhed til sammes Modstandere og overhovedet til saadanne, der staar odenfor den, efter at nedslaa deres Ind-vendinger og belære dem om noget bedre, saa glemmer den, at den paa samme Tid staar i Fare for at opgive et væsentligt Stykke af denne Sandhed, dette nemlig, at den for det naturlige Menneske er en Daars-kab og ikke kan ophøre at være en Daarskab, saa længe den bliver sig selv lig. I samme Maal som det lykkedes at bortskaffe de Anstød, som Christendommen frembyder for det naturlige Menneske, vilde den

selv blive afklædt sin væsentlige Kraft og Sandhed, og jo soldkommere Bevismaaden var, desto mere grundstyrrende blev den for den christelige Sandhed selv: en Ruin for Christendommen just paa det Punkt, hvor man troede at have begrundet den. — Har man engang vundet Klarhed over denne de apologetiske Bestræbelser Stilling, saa vil man vistnok ikke have at opgive dem som unyttige og farlige; men vel gjelder det at bestemme dem saaledes, at deres Virksomhed kan blive en frugthar. For det Første maa den praktiske Tendens i Christendommens Forsvar og Begrundelse odelukke Fordringen paa at fremstille et apologetisk System, i hvilket Christendommen, om end kun efter sine Grundlag, skal blive paavist at være den eneste sande og nødvendige Religion. Thi ethvert saadant Forsøg beror ikke blot paa en Tilsnigelse, hvorved man stiller en Ide om den sande Religion, der som saadan dog i bedste Fald først er abstraheret ud af Christendommen, i Spidsen og derefter paaviser samme som realiseret i den christelige Religion; men det strander ogsaa paa den Kjendsgjerning, at Apologetikens Stof, fordi det er betinget af Kirkens forhaandenværende Stilling i Verden, og især af Angrebene paa Christendommen, fordi det altsaa forsaavidt er tilfældigt, er uimodtageligt for Systematisering. Deraf forklarer det sig af sig selv, at Apologetiken ophører at være, hvad dens Navn udsiger, i samme Grad som den lægger an paa at systematisere sig selv, og omvendt ophører at være System i samme Grad, som den bengiver sig til den apologetiske Virksomhed. For det Andet maa denne Virksomhed ikke gaa ud paa at drage den, som staar udenfor den christelige Sandhed, over til denne, men paa at bevare i Sandheden dem, som staar i den, men er vaklende, endvidere dem, som staar tilbage i christelig Erkjendelse og fra den intellektuelle Side fristes til Frasald, paa Basis af, hvad de endnu faktisk ejer af den, at føre dem videre og ved Lösning af de intellektuelle Vanskærligheder at styrke dem i den. Imødegaaelsen af Christendommens erklaerede Fiender skal ikke nærmest tilsigte at overvinde eller vinde dem, men at fastholde og styrke dem, som uden at høre til Fienderne, føle sig foruroligede ved deres Indvendinger. For det Tredie gjelder det vistnok, at tilbagevise Angrebene og løse tilsyneladende Modsigelser, som blive staasende, saa længe som den aandelige, med Troen selv givne Forstaaelse mangler, og at derfor Frugten af det apologetiske Arbejde her kun kan være en propædeutisk, idet de Hindringer saa vidt som muligt ryddes afvejen, bag hvilke det naturlige Menneske skjuler sin paa andre Motiver hylende Modsigelse. Til dette Maal maa Apologetiken ikke blot faa en defensiv, men ogsaa en aggressiv Karakter, saaledes navnlig, at den esterviser for den Vantroende Uholdbarheden i Fiendens Position, hvilket ogsaa kan ske med den naturlige Erkjendelses Midler; derved vil Apologetiken, saa vidt det staar til den, lette Adgangen til Christendommeu for den vantroende.

Forskjellen mellem den apologetiske Opgave og den nærværende Disciplins bliver altsaa denne: Medens Apologetiken tilsigter at styrke

og befeste dem i Sandheden, hos hvem det mere eller mindre skorter paa christelig Vished, saa skal her denne Vished udtaale sig uden noget saadant direkte praktisk Formaal. Den christelige Visheds System har dette tilfælles med Apologetiken, at det vil give Svar paa den christelige Troes Hvorfor, men paa et Hvorfor, som ikke møder den Christinendens fra, men som han selv stiller sig i sin egen Erkjendelses Interesse. — Det er vistnok saa, at jo mere man selv personligt har gjennemlevet og gjennemskuet Forvisningens psychologiske Proces, jo mere man er blevet fortrolig med denne Proces's indre Nödvendighed og Retmæssighed, desto mere skikket vil man være til at rydde Hindringerne for en saadan Forvisning af Vejen for Andre og vise dem Vejen, paa hvilken den christelige Vished bliver naæst. Men denne Mulighed for praktisk Anvendelse har for os kun sekundær Betydning. Den christelige Visheds System har primo loco med denne selv at gjøre som given Kjendsgjerning som den over sig selv reflekterende, sig selv erkjendende og derved sig selv legitimérende.

Ikke mindre adskiller den christelige Visheds System sig fra Religionsfilosofiens Forsøg paa at begribe Christendommens Sandhed og Nödvendighed ad filosofisk Vej. For Religionsfilosofien vil den christelige Religion altid staa som en enkelt om end den højeste Evolution af den religiøse Aand; den vil paavise, at den er det nødvendige Resultat af Menneskeslægtens religiøse Bevægelse, og saaledes bevise dens Sandhed. Theologien er paa en Afvej, naar den fra den religiøse Bevidstheds naturlige Standpunkt vil bringe til Erkjendelse og retfærdiggjøre den christelige Religions specifiske Væsen. For Filosofien er denne Vej foreskrevet ifølge dens Natur. Men den naar ikke sit Maal. Filosofien kommer, naar den bliver, hvad den er, ikke tilrette med Christendommen, og i samme Maal, som dette lykkes den, ophører den at være Filosofi og træder over paa Christendommens Enemærker.

Den Vej, som den christelige Theologi har at gaa, idet den forvisser sig om Christendommens Sandhed, er den modsatte af Filosofiens Vej. Staaende og stillende sig ikke udenfor, men indenfor den christelige Bevidsthed, har den vistnok ogsaa den Opgave, at erkjende og eftervise Udviklingen af den almindelige religiøse Aand i dens Sammenhæng med den christelige Sandhed som personlig tilegnet; men den Kløft, som hindrer Filosofiens Fremadskriden ved Overgangen til den religiøse Bevidstheds højeste Trin, eg her allerede udfyldt, og fra den christelige Bevidstheds Højdepunkt, i Erfaringsbesiddelse af denne Bevidstheds samtlige Faktorer ser Theologien tilbage og nedad for erkjendelsesmæssigt at forvisse sig om Sandheden af sin Besiddelse. Kravet paa Bevis for Sandheden træder her ikke tilbage, men meget mere først her ret frem; ogsaa intellektuelt maas Visheds objektivt og subjektivt tilstrækkelige Grund lade sig eftervise. Dette Krav kan her først ret blive fuldestgjort, ikke alene fordi Kjendsgjerningen selv foreligger som fuldburdet; men ogsaa fordi Indblikket i det naturlige Menneskes religiøse Tilstand fra den fuldburdede Kjendsgjernings Standpunkt først

ret aabner sig, og den naturlige Tilværelses Gæader og Modsigelsen først ret løses i Lyset af denne Kjendsgjerning.

Nærværende Disciplin falder indenfor den systematiske Theologi. Den gear naturligt foran det dogmatiske System. Troeslæreens væsentligste Forudsætning er jo den, at man har den Tro, hvis Indhold fremlægges i Dogmatiken. Der er derfor Trang til at forudskikke det dogmatiske System en Fremstilling af denne christelige Tro i dens Væsen og Berettigelse. Men bedre end at indlemme denne Fremstilling i selve det dogmatiske System som apologetiske Prolegomena — saaledes som det før har været i Brug — er det at give dette Stof en relativt uafhængig Stilling forud for det dogmatiske System som dettes Forudsætning. Fra den christelige Theologs Udsagn om Indholdet af sin Tro, hvilket han som tilstrækkelig sikret explicerer i Dogmatiken, adskiller sig hans forudgaaende Udsagn om denne Troes Vished, hvorledes han er kommen til den, og paa hvilken Maade denne Vished omfatter de forskjellige Sider af den Troessandhed, som han i Dogmatiken har til Hensigt at fremstille. Saaledes maa han jo navnlig kunne gjøre Rede for, hvorledes han er kommen til at antage den hellige Skrift som Kilde og Norm for sin dogmatiske Erkjendelse. Det samme gjælder om et hvert af det dogmatiske Troesindholds fundamentale Punkter.

Den christelige Visheds System udfolder sig i tre concentriske Kredse, af hvilke den første og inderste indebefatter den christelige Vished i dens centrale, paa sig selv beroende Væsen, den anden omfatter den samme Vished i dens Udstrækning til Komplexen af Troesobjecter, den tredie den saaledes fyldte Vished i dens Forhold til det naturlige Livs Objekter.

At den systematiske Theologi har sin Opgave at løse i den af Forf. saaledes betegnede Retning, har længe været erkjendt. Allerede vore gammellutherske Dogmatikere har følt dette. Derfor har de gjerne i Spidsen for sine Systemer et Afsnit om den hellige Skrift, hvori de søger ad apologetisk Vej at godtgjøre Berettigelsen af den christelige Tro paa Skriften som guddommelig Sandhedskilde. Men dels var dette apologetiske Apparat her som integrerende Del af det dogmatiske System ikke paa sin rette Plads, fordi Dogmatiken som objektiv Fremstilling af den christelige Troes Indhold efter sit Væsen ikke er en apologetisk, men en rent theisk Produktion; dels var der Trang til noget mere, end den gamle Dogmatik her leverer, nemlig en mere alsidig Behandling af den christelige Troes Væsen, hvorved dens Berettigelse i det Hele, og ikke blot som Skriftro, fremgaar som et Resultat af Fremstillingen af dens Genesis, dens Udvikling paa dens forskjellige Stadier og af dens Forhold til den menneskelige Bevidstheds umiddelbare Indhold. Man begyndte derfor med Rette at opstille Fremstillingen af den christelige Troes Væsen som en egen systematisk Opgave ved Siden af Dogmatiken som Fremstillingen af den christelige Troes Indhold. En saadan Fremstilling har vi f. Ex. i Köstlins Der Glaube, og de-

er den samme Disciplin, der hos os er kjendt under Navn af den christelige „Pistik“.

En „Pistik“ er da paa sin Vis ogsaa dette „System der christlichen Gewissheit“. Men jeg kan ikke tilbageholde den Bemerkning, at Forfatteren vistnok snarere havde tilfredsstillet den christeligt systematiserende Tænknings Behov, dersom han havde stillet sig som Opgave at behandle den christelige Tro efter hele dens ejendommelige Væsen, end nu, da han har valgt at behandle den under det mere indskrænkede og abstrakte Synspunkt af christelig Gewissheit. Fremstillingen havde derved vundet baade i Fylde og Interesse. En anden Sag var det, der som Meningen havde været at levere en Monografi indenfor den Troesvidenskabs Omraade, hvorom her er Tale. Men Meningen er aabenbart ikke denne. Forfatteren vil med sit Gewissheitssystem levere alle Dogmatikens væsentlige systematiske Forudsætninger. Troen er mere end „Vished“; den er et Liv, og dette Liv kan ikke indsnøres under Visbedens abstrakte Form, uden et af to vil indtræde: enten sprænges Formen, og Stoffet løber ud over de af Abstraktionen satte Grændser; eller det maa indsnørres og kondenseres saaledes for at faa Plads i sit træne Hylle, at det uvilkaarlig maa undergaa en Forbeningsproces. Noget saadant er skeet her. Bogen gjør et skeletagtigt Indtryk; her er i alle Fald saare lidet af det, man plejer at kalde Kjød og Blod. Det er vistnok et saare vel sammenføjet og smukt organiseret Skelet, vi har for os; men vi ønsker og venter noget andet og mere her, end en, om end nok saa vel organiseret og systematiseret Benbygning. At Bogen vil være en horror for dem, som slet ikke vil vide af Andet i Literaturen end Kjød og Blod, som foretrækker löftede Deklamationer for enhver stringent videnskabelig Fremstilling, og som navligh er ganske bestemte paa at bevijde enhver systematisk Produktion indenfor Theologien sin Foragt — man plejer enfoldigen at sammenfatte alt dette Gods under Navnet „det dogmatiske“ og mener dermed tilstrækkelig at have betegnet dets Daarlighed — dette skal tilvisse ikke tale til Ugunst for Bogen. Tvertimod. Men her er ester mit Skjøn en virkelig Mangel i Anlægget, der medfører, at Verket ikke ganske udfylder den Plads indenfor den systematiske Theologies Omraade, som det selv har anvist sig.

Dette er Verkets Opgave og Anlæg. Nu et Par Bemærkninger om nogle Enkelheder i det Foregaaende. Naar Forf. bebrejder den moderne Apologetik for at have en Opfatning af Christendommen, hvorefter denne lader sig demonstrere for dens Fiender ved objektive Bevismidler, da tror jeg ikke, at denne Dom i Almindelighed er vel befføjet. Fra Rationalismens Tid, i Slutningen af forrige og Begyndelsen af vort Aarhundrede, haves der jo nok af Skrifter, hvori Christendommens Bevislighed „af tre Grunde“ söges bævdet baade med logisk Skarp-sindighed, og oratorisk Salvelse, hvori navligh dens formentlige „Fornuftighed“ er det objektive Kriterium for dens Sandhed. Og en og anden bleg Gjenganger fra denne Maaneskinstheologis Tid kan man jo endnu træffe paa; men i Almindelighed maa det dog siges, at den Vej

nu er forladt. Saa længe som det endnu var en Mode at være en Christen og in specie en Foraftchristen, faldt det ikke saa vanskeligt at præstere Foruftbeviser; Fordringerne til Beviset var ikke saa overvættels store. Siden den Tid har den europæiske Vantro gjort kolossale Fremskridt; det er slet ikke længere i Mode i Europa at være en Christen; og navnlig er det jo forlængst erkjendt, at en „fornuftig Christen“ er en „contradiccio in adjecto“; at der i dette Standpunkt fra Vantroens Side er mere Sandhed end i Rationalismens fornuftige Christendom, dette maa dog siges forlængst at være anerkjendt fra de christelige Apologeters Side, hvorfor de ogsaa i Almindelighed har grebet Sagen anderledes an, end før. — Forf. er heller ikke ganske konsekvent, naar han først benægter Apologetikens Ret til at henvende sig til Modstanderne for at nedslaa deres Grunde og derefter selv paastaar, at Apologetiken til en vis Grad maa gaa aggressivt tilverke ligeoverfor dem.

Apologetikens maa, mener Forf., opgive al Tanke om at opstille et System allerede af den Grund, at dens Valg af Gjenstand er afhængigt af tilfældige Omstændigheder; dette vil jo komme til at rette sig efter Angrebenes Beskaffenhed til de forskjellige Tider.—Ja, men ved Siden af disse mer eller mindre tilfældigt optrædende Indvendinger gives der jo ogsaa dem, som ere constante, fordi de ligefrem følger af vor Bevidstheds Depravation ved Synden, Indvendinger, som vil komme igjen til enhver Tid, ja som mere eller mindre klart rører sig hos En-hver, og derfor trænger til imødegaaelse ogsaa da, naar Tidens aandelige Atmosfære ikke just i udpræget Grad er svanger med bevidst og fræk optrædende Vantro. Dette Slags Indvendinger kan lige saa vel faa Plads indenfor en systematisk Fremstilling, som den syndige Bevidstheds umiddelbare Indhold kan fremstilles i et anthropologisk System. Det kan lige saa lidt erkjendes, at ethvert saadant Forsøg nødvendigvis maa bero paa en Tilsnigelse af Religionens Begreb, abstraheret ud af den åabenbare Religions. At noget saadant let sker og er skeet, kan indrømmes; men ikke at det er uundgaaeligt. Dersom man i Spidsen for Systemet vil stille en klar og fyldig Ide om den „sande Religion“ o: om Religionen i sin hele Sandhed, da kan en saadan Ide vistnok kun hentes fra Christendommen. Men istedetfor at „tilsnige“ sig en saadan Ide fra Christendommen, kan og skal Apologetikken ved Religionshistoriens Hjælp paavise, hvad der er Menneskeandens almene religiøse Behov, saaledes som dette er forstaet, halvt forstaet eller misforstaet af den umiddelbare Menneskenand selv igjenem Tiderne. Til at løse denne store, interessante og betydningsfulde Opgave, foreligger der jo for Religionshistorien et rigt Materiale baade fra Naturreligionerne og fra det klassiske Hedenskab. Det næste Skridt bliver da at paavise, hvorledes disse sporadiske Antydninger, disse mer eller mindre heldige Tillob til et Religionsbegreb tenderer mod et sælles Midtpunkt, hvori de har sin forklarede Fuldendelse. Dette Midtpunkt er Christendommen. Menneskeslægtens religiøse Traditioner

i deres forunderlige Samstemmighed indeholder et storartet testimoniunum animæ, som er af høj apologetisk Betydning.

Sæledes som Forf. har stillet sin Opgave, bliver denne nødvendigt nærbeslægtet med den apologetiske Opgave. Nogen egentlig kvalitativ Forskjel er der ikke mellem dem. I begge Tilfælde søger Svar på et Hvorfor, som altid involverer i alle Fald Muligheden af en Twivl; og det er i begge Tilfælde denne Twivl, der skal mødes, hvad enten den allerede existerer i Virkeligheden eller endnu kun i Muligheden. Derfor har jeg troet mig berettiget til at dvæle noget udførligere ved denne Side af Forfatterens Opgave.

At Dr. Franks Verk er en betydningsfuld „Erscheinung“ indenfor vor lutherske Theologi og indeholder meget Fortreffeligt —, dette behøves vel neppe at siges. Der ligger en stille Klarhed over Mandens Arbejde, som det gør godt at møde.

Hensigten med disse Linjer har kun været den at gøre mine Læsere bekjendte med Bogens Opgave og Plan. Redegjørelsen for Planens Gennemførelse vil ligesom Dommen over Verket i dets Helhed først da være betimelig, naar ogsaa Verkets anden Halvdel foreligger.

K. Krogh Tonning.

Dr. Søren Kierkegaards Christendomsførkyndelse.

Af

PREDRIK PETERSEN,

Kand. og Stipendiat i Theologien.

II.

Kierkegaards Virksomhed som Forfatter¹⁾.

Begrebet Angest.

Denne Bog udkom Aaret efter „Gjentagelsen“, kaldes „en simpel psychologisk-paapegende Overvejelse i Retning af det dogmatische Problem om Arvesynden af Vigilius Haufniensis“²⁾. Den begynder med en „Indledning“, som nærmest retter sig mod den Forvirring, der er forvoldt derved, at de forskellige Videnskabers Grænser ere af den hegelske Phisophi udviskede³⁾. Vigilius anser det derfor højst fornødent at orientere sig ligeoverfor den Opgave, han har sat sig: psychologisk at afhandle Begrebet Angest saaledes, at han har Dogmet om Arvesynden in mente og for Øje. Hans Overvejelse vil altsaa, „om end taust“, faa med Syndens Begreb at gjøre. Men Synden er ikke nogen Opgave for psychologisk Interesse. Synden har overhovedet ikke Plads i nogen Videnskab. Glemmer man dette, saa altererer man dens Begreb, og tillige bliver derved den Stemning, der svarer til det

¹⁾ Fortsættelse fra Bind II. p. 72.

²⁾ Ved vore Henvisninger er andet Oplag, Kjøbh. 1855, Reitzels Forlag, benyttet.

³⁾ Se Indledningen p. 508—510.

rette Begreb af Synden, forstyrret“¹⁾). Æsthetiken kan ikke behandle Synden; derved altereres saavel Stemningen som Begrebet. Æsthetiken raader kun over enten det Komiske eller det Tragiske og dettes Stemning. Men det er ikke Synden. Metafysiken kan ikke behandle den. Thi Metaphysiken nær ikke det virkelige Liv, og det er i det virkelige Liv, Synden er; det er der, den skal overvindes, men ikke i en abstrakt Tankeverden, hvor Tanken er højere end Synden. „Behandles Synden i Psychologien, da bliver Stemningen den iagttagende Udholdenhed, den spionerende Uforsædethed, ikke Alvorens sejerrige Flugt ud af den. Begrebet bliver et andet; thi Synden bliver en Tilstand. Men Synden er ingen Tilstand. Dens Ide er, at dens Begreb bestandig ophæves. Som Tilstand (de potentia) er den ikke, medens den de actu eller in actu er og er efter. Psychologiens Stemning vilde være antipathetisk Nysgjerrighed, men den rette Stemning er Alvorens behjertede Modstræben. Psychologiens Stemning er opdagende Angest, og i sin Angest aftegner den Synden, medens den ængstes, og ængstes for den Tegning, den selv frembringer. Naar Synden behandles saaledes, bliver den den Stærkere“. En saadan Tilstand kan, som midlertidig, „inden det Ethiske træder frem“, vistnok have sin Sandhed. Men Synden bliver ved saadan Behandling ikke, hvad den er.

Man kan paa Stemningen strax se, om Begrebet er det rette. „Saasnart f. Ex. Synden omtales som en Sygdom, en Abnormitet, en Gift, en Disharmoni, saa er Begrebet ogsaa forfalsket“.

¹⁾ Begrebet Angest p. 7. Vide Noten ibidem: „At ogsaa Videnskaben ligesaa fuldt som Poesi og Kunst forudsætter Stemning baade hos den Producerende og hos den Reciperende, at en Fejl i Modulationen er ligesaa forstyrrende som en Fejl i Tankens Udvikling, — har man aldeles glemt i vor Tid, hvor man aldeles har glemt Inderlighedens og Tilegnelsens Bestemmelse . . . Dog enhver Fejl fører sin egen Fiende. Forskningens Fejl har Dialetikken udenfor sig, Stemningens Udebliven eller Forfalskning har det Komiske udenfor sig som Fiende“.

„Egentlig hører Synden slet ikke hjemme i nogen Videnskab. Den er Prædikenens Gjenstand, hvor den Enkelte taler som den Enkelte til den Enkelte“. „Til Syndens Begreb svarer Alvoren. Den Videnskab, i hvilken Synden nærmest skulde finde Plads, var vel Ethiken. Imidlertid har dette dog sine store Vanskeligheder. Ethiken er en ideal Videnskab ikke blot i den Forstand, i hvilken enhver Videnskab er det“, som Videnskab nemlig. Ethiken vil bringe Idealiteten ind i Virkeligheden; men den gjør ikke dette ved at løfte Virkeligheden op i Idealiteten. Meget mere, den viser blot Menneskene Idealiteten som deres Opgave og forudsætter, at de ere i Besiddelse af Kraften til at realisere den. „Herved udvikler Ethiken en Modsigelse, idet den netop gjør Vanskeligheden, ja Umuligheden af at løse Opgaven tydelig. Det gjælder Ethiken, hvad der siges om Loven, at den er en Tugtemester, der, idet den fordrer, ved sin Fordring blot dømmer, ikke føder“. „Jo idealere Ethiken er, desto bedre“. Den spørger ikke, om Mennesket kan eller ikke kan; saadant er uethisk. „Ethiken har ikke med at prutte, og paa den Maade naar man heller ej Virkeligheden“. Ethiken maa holde sig ren i sin Idealitet.

Synden tilhører saaledes egentlig slet ikke Ethiken. Men Ethiken kommer i Virkeligheden til at strande paa Synden, saasnart Alvoren har opdaget Synden. I sig kan Ethiken ikke optage Synden, uden at det i samme Øjeblik er forbi med dens Idealitet. Vil den fastholde denne, da fremholder den, ubekymret om Synden, Opgaven for ethvert Menneske, hvorved han bliver et sandt Menneske. Men i Kampen for at realisere Opgaven opdager Mennesket kun dybere og dybere Synden. Men Ethiken kan ikke hjælpe ham til nogen Forklaring. Dette er et tydeligt Vidnesbyrd derom, at Synden kun i meget uegentlig Forstand kan siges at høre Ethiken til.

Vanskeligheden bliver kun endnu større, naar det nu i Kampen for at opfylde Ethikens Fordring viser sig, at Synden ikke er Noget, der kun tilfældigt tilhører et tilfældigt Individ, men unddrager sig dybere og dybere som „en dybere og dybere Forudsætning, som en Forudsætning, der gaar ud over Individet. Nu er Alt tabt for Ethiken, og Ethiken har netop selv hjulpet til at tage Alt. Der er fremkommen en Kategori, der ligger aldeles udenfor dens Omfang“: Arvesynden. Denne Kategori gjør Alt end mer fortvivlet, d. e. hæver vistnok Vanskeligheden, men ikke ved Ethikens Hjælp, men ved Dogmatikens. Som Arvesynd ligger Synden ganske udenfor Ethiken. Ethiken hviler paa den „Forudsætning, at Dyden er realisabel“. „Synden er for den ethiske Bevidsthed, hvad Fejltagelsen er for Erkjendelsen, den enkelte Undtagelse, der Intet beviser“. Men opfattet som Arvesynd er Synden ikke den enkelte Undtagelse, men Slægtens fælles Lod, Dyden kan ikke realiseres; Ethiken staar der førgjæves med sin Fordring, thi Ingen kan indlese den.

Med Dogmatikken begynder den nye Videnskab, der ikke, som Ethiken, gaar ud fra Idealet, men gaar ud fra Virkeligheden. „Den begynder med det Virkelige for at hæve det op i Idealitetten. Den negter ikke Syndens Tilstedeværelse, tvertimod, den forudsætter den, og forklarer den ved at forudsætte Arvesynden“. Arvesynden har Dogmatikken ikke Noget med at forklare; den forklarer den kun ved at forudsætte den; thi ingen Videnskab kan faa fat paa den.

„Den nye Videnskab begynder da med Dogmatikken, i samme Forstand som den immanente Videnskab begynder med Metafysik. Her finder igjen Ethiken sin Plads som den Videnskab, der har Dogmatikens Bevidsthed om Virkeligheden som Opgave for Virkeligheden. Denne Ethik ignorer ikke Synden og har ikke sin Idealitet i at fordrive idealt, men i den gjennemtrængende Bevidsthed af Virkeligheden, dog

vel at mærke, ikke med metafysisk Letsindighed eller psychologisk Koncupiscens“.

„Man ser let, at den Ethik, hvorom vi nu tale, hører hjemme i en anden Tingenes Orden. Den første Ethik strandede paa den Enkeltes Syndighed. Saa langt fra at kunne forklare denne maatte Vanskeligheden endog blive større og ethisk gaadefuldere, idet den Enkeltes Synd udvidede sig til hele Slægtens Synd. Nu kom Dogmatiken og hjalp med Arvesynden. Den nye Ethik forudsætter Dogmatiken og med den Arvesynden og forklarer nu af den den Enkeltes Synd, medens den paa samme Tid stiller Idealiteten som Opgave, dog ikke i Bevægelsen fra oven nedefter (saaledes den første Ethik), men fra neden opefter“.

For at skjelne mellem de to Sfærer med hver sin Videnskab kunde man benytte et Udtryk af Aristoteles og ved hans „*πρωτη φιλοσοφία*“ forstaa den videnskabelige Totalitet, man kunde kalde den ethniske, hvis Væsen er Immannensen eller, græsk talt, Erindringen og ved Udtrykket *se-cunda philosophia* forstaa den, hvis Væsen er Transcendensen eller Gjentagelsen“.

„Begrebet Synd hører da egentlig ikke hjemme i nogen Videnskab; kun den anden Ethik kan behandle dens Aabenbarelse, ikke dens Tilblivelse“. Ingen anden Videnskab kan uden at forvirre Begrebet afhandле den, saaledes heller ikke Psychologien.

Hvad Psychologien skal behandle, maa være et „Hvilende, der forbliver i bevæget Rolighed“. Men Synden er et „Uroligt, der bestandig enten fremtrænger sig selv eller tilbagetrænges“. Gjenstand for Psychologien kan derfor kun blive, ikke Synden selv, men dens „reale Mulighed“, „den disponentende Forudsætning“, det Blivende, hvorfra Synden bestandig vorder, med Frihed, ikke med Nødvendighed; „thi en Vorden med Nødvendighed er en Tilstand“. Det, der kan

beskjæftige Psychologien, er, „hvorledes Synden kan blive til, ikke, at den bliver til“. Psychologien kan bringe det „saa-vidt, at det er, som var Synden der. Men det Næste, at den er der, er kvalitativt forskjelligt fra dette. Her er Psychologien udtynt.“

„Saasnart Synden virkelig er sat, da er Ethiken paa Pletten og følger nu hvert dens Skridt. Men hvorledes den blev til, det bekymrer ikke Ethiken, uden forsaavidt, at det er den vist, at Synden kom som Synd ind i Verden“.

Idet Psychologien nu fordyber sig i Syndens Mulighed, er den i en anden Videnskabs Tjeneste, Dogmatikens; og her viser atter Problemet om Arvesynden sig. „Medens Psychologien udgrunder Syndens Mulighed, forklarer Dogmatiken Arvesynden, det er Syndens ideelle Mulighed. Derimod har den anden Ethik ikke med Syndens Mulighed eller Arvesynden at gjøre. Den første Ethik ignorerer Synden, den anden Ethik har Syndens Virkelighed inden sit Omfang, og her kan Psychologien kun ved en Misforstaelse trænge ind“¹⁾.

Efter denne Redegjørelse for, hvorledes Psychologien staar til den Opgave, den har sat sig, gaar Vigilius Haufniensis over til at efterforske Syndens psychologiske Mulighed eller, som han kalder det, „reale“ Mulighed.

Det Charakteristiske ved denne Indledning er dens Behandling af, hvad den kalder *πρωτη φιλοσοφια* og *secunda philosophia*. Den søger herved en bestemt Adskilelse mellem Immanensen og det nye Liv, som gaar ud over dette, Transcendensen, Troen, en Adskilelse, der ogsaa gjælder Videnskaben. Al sand Videnskab hviler paa Livet. Er Troen et nyt Liv, da maa den tillige grundlægge en ny Videnskab. Og som der ikke er nogen jevn Overgang fra Immanensen til Troen, men et Spring, saa er der heller ikke nogen Over-

¹⁾ Begrebet Angest p. 7—17.

gang fra Immanensens Videnskab til den nye. Dogmatiken er den nye Videnskabs Begyndelse, og er dennes Grundlag paa samme Maade, som Metafysiken er Grundlaget for Immanensens Videnskaber. Dogmatiken er altsaa selv en ny Begyndelse og kan ikke falde under Bedømmelse af Immanensens Videnskabelighed. At hævde dette Forhold var forneden ligefor de Overgreb, som Philosophien, Immanensens Videnskabelighed, havde tilladt sig mod Dogmatiken. Disse Overgreb mangle al videnskabelig Berettigelse; de hvile paa den Forudsætning, at Dogmatiken falder ind under samme Livssære. Erkjendelsen derfor af det Modsatte viser Philosophien inden sine Skranner og frigjør Dogmatiken og dermed dens Ethik, den anden Ethik, til at udvikle sig efter sine egne Principer.

Saaledes har denne Indledning orienteret inden Videnskabernes Omraade. Punctum saliens, hvor det nye Liv og dermed den nye Videnskabelighed træder frem, er Syndens Erkjendelse. Om dette Problem handler nu hele Bogen; men saaledes, at dens Interesse er Syndens Mulighed, det psychologiske Problem. Dogmatikens og Ethikens Stilling til Synden antydes kun lejlighedsvis.

Bogens Tankegang er kortelig følgende. Den psychologiske Tilstand, af hvilken Syndens Mulighed kan forklares, er Angest. Angest forklarer Syndefaldet hos Adam (Kap. 1), Angest forklarer i lige Maade Syndefaldet hos Adams Efterkommere. Angest forklarer den Lighed og den Forskjel, der er mellem dem (Kap. 2). Syndens Felge er atter Angest, frugtbar paa ny Synd. Her er to Hovedformationer: Angesten, som den viser sig, saalænge Mennesket endnu ingen Erkjendelse har af, hvad Synd er (Kap. 3), og Angesten i de Skikkelses, den antager, naar Synderkjendelsen er indtraadt (Kap. 4). I et Slutningskapitel (Kap. 5) henvises endelig til, hvorledes Angest ogsaa er den psychologiske Tilstand, til

hvilken Frelsen kan knytte sig. Thi Angest er Frihedens ubevidste Bevidsthed om sin egen Uendelighed.

Kap. I. Angest, som Arvesyndens Forudsætning og som forklarende Arvesynden retrograd i Retning af dens Oprindelse.

§ 1 polemiserer mod andre Opfattelser af Arvesyndens Begreb. Man har nemlig i de forskjellige Konfessioners dogmatiske Opfattelser af Arvesynden og Adams første Synd begaaet den Fejl, at man har givet saadan Forklaring, at Adam er kommen til at staa udenfor Slægten¹⁾). Hvad det gjælder om, er, at man har et saadant Begreb af Arvesynden, at det passer aldeles lige godt paa Adam som paa ethvert andet Menneske. Begaar man her en Fejl, hævner det sig strax i Læren om Forsoningen, hvor det hedder, at Christus har sonet for Arvesynden. Er Adam nu praktiseret udenfor Arvesynden, saa kommer han tillige til at staa udenfor Forsoningen. „At forklare Adams Synd er derfor at forklare Arvesynden. Og ingen Forklaring hjælper Noget, der vil forklare Adam, men ikke Arvesynden, eller vil forklare Arvesynden, men ikke Adam. Dette har sin dybeste Grund i, hvad der er det Væsentlige i den menneskelige Existens, at Mennesket er Individuum og som saadant paa en Gang sig selv og hele Slægten, saaledes at hele Slægten participerer i Individet og Individet i hele Slægten“. I ethvert Øjeblik er det saaledes, at Individet er „sig selv og Slægten“. Dette Forhold er det, som giver den En-

¹⁾ Begrebet Angest p. 18—22. At paavise det Umodne og Ufordjede i Kierkegaards Opfattelse af de lutherske Symbolers Fremstilling af Arvesynden, at paavise, hvorledes hele hans Bevisførelse mod dem hviler paa overfladisk Tænkning og abstract logiske Tilsnigelser, — vilde føre os alt for langt bort fra vor Opgave, og vi forbogaa af den Grund ogsaa i vor Gjengivelse af Bogen alle de polemiske Udfald mod Kirkelæren, som vi ingen Anledning faa til at belyse, og henviser herved den Læser, der har Interessen, til Bogen selv.

kelte hans Opgaver og dermed giver ham en Historie, og gjennem den Enkelte giver Slægten Historie. Ethvert Individuum har den samme Fuldkommenhed; netop derfor falde Individerne ikke numerisk fra hinanden, ligesaaledt som Slægtens Begreb bliver et Fantom. Ethvert Individuum er væsentlig interesseret i alle andre Individers Historie, ja ligesaa væsentlig som i sin egen. Fulddetheden i sig selv er derfor den fuldkomne Participation i det Hele. Intet Individuum er ligegyldigt mod Slægtens Historie, ligesaaledt som Slægten mod noget Individs. Idet Slægtens Historie gaar frem, begynder Individet bestandig forfra, fordi det er sig selv og Slægten, og deri igjen Slægtens Historie. Adam er paa samme Maade sig selv og Slægten. „Han er ikke væsentlig forskjellig fra Slægten, thi saa er Slægten slet ikke til; han er ikke Slægten, thi saa er Slægten heller ikke til: han er sig selv og Slægten“. Hvad der derfor vil forklare Adam, maa tillige forklare Slægten, og omvendt; ellers er det en falsk Forklaring.

§ 2. Begrebet den første Synd. Den almindelige Opfattelse sætter en væsentlig Forskjel mellem Adams første Synd og ethvert andet Menneskes første Synd: Adams første Synd havde Syndigheden til sin Felge, medens ethvert andet Menneskes første Synd selv er en Følge af den allerede forhaandenværende Syndighed. Var dette virkelig saa, da kom Adam til at ligge udenfor Slægten; Slægten kom ikke til at begynde med ham, men havde en Begyndelse udenfor sig selv. „Den første Synd er Kvalitetens Bestemmelse“. Ved den bliver Synd til, der fremkommer en ny Kvalitet. „Den nye Kvalitet fremkommer med det Første af sin Slags, med Springet, med det Gaadefuldes Pludselighed“. Først da, naar den første Synd tillige sætter en ny Kvalitet, Syndigheden, der før ikke var, først da kan Synden faa Historie i Individet og i Slægten. Dette Spring, kvorved en ny Kvalitet

bliver til, er meget korrekt fremhævet i den bibelske Beretning om Syndefaldet. Dennes „hele Gehalt er nemlig koncentreret i den Sætning: Synden kom ind i Verden ved en Synd“. „Synden kommer ind som det Pludselige d. e. ved Springet“. Dersom Syndigheden er kommen ind ved noget „Andet end ved Synden, saa er Begrebet hævet“, saa er Syndigheden ikke Synd. „Men er den kommen ind ved Synden, saa er denne jo gaaen forud. Denne Modsigelse er den eneste dialektisk-konsekvente, der baade magter Springet og Immanensen“ (den. Verdensorden, som ifølge Synden blev).

Ved Adams første Synd kom nu Synden ind i Verden. Nejagtigt maa man imidlertid udtrykke sig noget anderledes. At Synden kom ind i Verden, vedkommer nemlig i særlig Forstand ikke Adam, ligesom man heller ikke af den Omstændighed, at Adam var den Første, der begik den første Synd, maa gjøre Adams Synd større og ethvert andet Menneskes Synd mindre. „Ganske skarpt og nøjagtig udtrykt maa man sige: ved den første Synd kom Syndigheden ind i Adam. Om intet senere Menneske falder man paa at sige: ved hans første Synd kommer Syndigheden ind i Verden“. Dette viser imidlertid blot, hvor falske Begreber man har. Thi ved ethvert senere Menneske kommer Syndigheden „paa en lignende Maade (d. e. en Maade, der ikke er væsentlig forskjellig) ind i Verden; skarpt og nøjagtig udtrykt, er Syndigheden kun i Verden, forsaavidt den kommer ind ved Synden“. Derfor, gjælder det om Adam, at ved hans første Synd kom Synden ind i Verden, saa gjælder det „aldeles paa samme Maade“ om „ethvert Menneskes første Synd, at ved den kommer Synden ind i Verden“. Opfatter man Sagen anderledes, da negter man vistnok ikke, at Slægtens Syndighed har en Historie, men vel, at ethvert Individ i denne begynder forfra.

§ 3. Begrebet Uskyldighed. Uskyldighed er ikke, hvad den hegelske Philosophi og dens Theologer har villet

gjøre den til, Umiddelbarhed, hvis Bestemmelse det selvfolgelig er at ophæves. Det er uethisk at sige, at Uskyldigheden maa ophæves. Thi Uskyldigheden kan kun ophæves ved Skyld. Saaledes tabte Adam den; saaledes taber ethvert Menneske den. „Var det ikke ved Skyld, han tabte den, saa var det heller ikke Uskyldigheden, han tabte. Og var han ikke uskyldig, før han blev skyldig, saa blev han aldrig skyldig“. Dette skulde man betænke, at kun ved Skyld tabes Uskyldigheden. Og ethvert Menneske, istedetfor at granske efter, hvad der vilde skeet, hvis Adam ikke havde tabt Uskyldigheden, skulde forsage slig „æsthetisk Nysgerrighed, komme ihu, at han har selv bragt Syndigheden ind i Verden, har selv tabt Uskyldigheden ved Skyld“.

Uskyldighed er ikke Umiddelbarhed, men er Uvidenhed; Adam og Eva befandt sig i Uskyldigheden i Tilstanden af Uvidenhed.

§ 4. Begrebet Syndefald. Er Uskyldigheden Uvidenhed, saa synes det, som maatte der være Forskjel paa Adams Uskyldighed og ethvert senere Menneskes Uskyldighed, og som var det lettere at forklare ethvert senere Menneskes Tab af Uskyldigheden end at forklare Adams. „Dette er imidlertid kun Tilsyneladelse“. Vistnok bliver Slægten mere og mere vidende. Men Slægtens Viden, forsaavidt den Enkelte er delagtig i den, ophæver ikke hans Uskyldigheds Uvidenhed. Det er ikke selve Kundskaben, der afgjør, om et Menneske er uvidende eller ej, men den Kundskabens Tilegnelse, der er betinget af Skyld. „Den mest Kundskabsrige kan for den Sags Skyld godt tænkes i Besiddelse af Uskyldighedens Uvidenhed. Og naar et Menneske er falden, saa er han vidende, hvor kundskabsløs han end er. Slægtens voxende Viden, reflekteret som Kundskaber i den Enkelte, betager derfor paa den ene Side ikke Uskyldigheden dens

Charakter af Uvidenhed; paa den anden Side gør den det heller ikke lettere at forklare den Seneres Fald end Adams. Hvorledes tabes nu Uskyldigheden? I strengere Forstand kan ingen Videnskab give Svaret herpaa. Kun Psychologien kan paapege Muligheden af dette Tab. Man har ladet Forbudet, at vore første Forældre ikke maatte spise af Kundskabens Træ, fede Synden i Adam (Usteri). Lader man imidlertid „Forbudet betinge Syndefaldet, saa lader man Forbudet vække en concupiscentia. Her har allerede Psychologien overskredet sin Kompetence. En concupiscentia er en Bestemmelse af Skyld og Synd før Skyld og Synd, som dog ikke er Skyld og Synd“, idet den nemlig ikke er fremkaldt ved Synd. „Det skjønnes heller ikke, hvorledes Forbudet vækker concupiscentia“. Her have vi altsaa ikke Falrets Mulighed før Faldet, men et fuldstændigt Fald før Faldet d. e. ingen Forklaring paa Problemets.

§ 5. Begrebet Angest. Uskyldigheden var Uvidenhed, sagde vi. I Uskyldigheden er Mennesket ikke bestemmet som Aand, men sjæelig bestemmet i umiddelbar Enhed med sin Naturlighed. Aanden er drømmende i Mennesket. I denne Tilstand er Fred og Hvile. Men der er paa samme Tid noget Andet, der dog ikke er Ufred og Strid; thi der er jo Intet at stride med. Hvad er det da? Intet. Men hvilken Virkning har Intet? Det føder Angest. Dette er Uskyldighedens dybe Hemmelighed, at den paa samme Tid er Angest. Drømmende projecterer Aanden sin egen Virkelighed. Men denne Virkelighed er Intet; men dette Intet ser Uskyldigheden bestandig udenfor sig“.

„Angest er en Bestemmelse af den drømmende Aand og hører som saadan hjemme i Psychologien. Vaagen er Forskjellen mellem mig „selv og mit Andet sat, sovende er den suspenderet, drømmende er den et antydet Intet. Aandens Virkelighed viser sig bestandig som en Skikkelse, der frister

dens Mulighed, men er borte, saasnart den giber efter den, og er et Intet, der kun kan ængste. Mere kan den ikke, saalænge den kun viser sig.“ „Angest, maa jeg gjøre opmærksom paa, er aldeles forskjellig fra Frygt og lignende“ Begreber, der referere sig til noget Bestemt, medens Angest er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden. Man vil derfor ikke finde Angest hos Dyret, netop fordi det i sin Naturlighed ikke er bestemmet som Aand.

Angesten har, hvad concupiscentia mangler, den Tvetydighed i sig, at den ikke allerede sætter Synden før Syndefaldet. Angest er en „sympathetisk Antipathi og en antipathetisk Sympathi“. Man taler derfor om en sød Beængstelse. „Den Angest, der er sat i Uskyldigheden, er da for det Første ingen Skyld, for det Andet er den ingen besværende Byrde, ingen Lidelse, der ikke lod sig bringe i Samklang med Uskyldighedens Salighed. Naar man vil iagttagte Børn, vil man finde denne Angest bestemtere antydet som en Søgen efter det Eventyrlige, det Uhyre, det Gaadefulde“. „Denne Angest hører Barnet saa væsentlig til, at han ikke vil undvære den; om den end ængster ham, fængsler den ham dog i sin søde Beængstelse. Hos alle de Nationer, hos hvilke det Barnlige er bevaret som Aandens Drømme, er denne Angest; og jo dybere den er, jo dybere er Nationen. Det er kun prosaisk Dumhed, der mener, at det er en Desorganisation“.

Hvorledes tabes nu Uskyldigheden gjennem denne sin Ejendommelighed, at den er Angest? Den tabes ved det kvalitative Spring, hvilket ingen Videnskab kan forklare. Men Psychologien kan vise, hvorledes Faldet i Angesten er, og hvorpjedes den foregaaende Bevægelse. „Den, der gjennem Angest bliver skyldig, han er jo uskyldig; thi det var jo ikke ham selv, men Angesten, en fremmed Magt, der greb ham, en Magt, han ikke elskede, men ængstedes for; — og dog er han jo

skyldig, thi han sank i Angesten, som han dog elskede, idet han frygtede den“. Saa tvetydig er Faldet, som Angesten formidler. Og hvorledes kan Angesten formidle Faldet? Der ved, at den bringes til sit Yderste, idet Uskyldigheden bringes paa sin Spidse. Aanden er jo tilstede i den Synthese, der er Menneskets Væsen, men som umiddelbar, som drømmende. Forsaavidt den er tilstede, forstyrrer den bestandig Forholdet mellem Sjæl og Legeme; thi dette Forhold vil netop ikke være ved sig selv, men ved Aanden. Saaledes bliver Aanden paa samme Tid en fiendtlig Magt og dog en venlig Magt, thi den vil jo sætte Forholdet. Og Menneskets Tilstand under denne Modsigelse er Angest: „Blive af med sig selv kan Aanden ikke; grib sig selv kan den heller ikke, saalænge den har sig selv udenfor sig. Fly Angesten kan Mennesket ikke, thi han elsker den; egentlig elske den kan han ikke, thi han flyr den“. Nu er Uskyldigheden paa sin Spidse. Den er Uvidenhed, men en Uvidenhed, der er bestemmet af Aand, ikke Dyrets bevidstlse Uvidenhed. Denne Uvidenhed er Angest, fordi den er om Intet. Her er ingen Viden om bestemte Gjenstande, Godt og Ondt; „men Videns hele Virkelighed projecterer sig i Angesten som Uvidenhedens uhyre Intet“.

„Endnu er Uskyldigheden der, men der behøves blot at lyde et Ord, saa er Uvidenheden koncentreret. Dette Ord kan Uvidenheden naturligvis ikke forstaa; men Angesten har ligesom faaet sit første Bytte“; istedetfor sit forrige Intet har den „faaet et gaadefuldt Ord“. Efter Genesisberetningen var dette Ord Guds Tale til Adam: „blot af Kundskabens Træ paa Godt og Ondt maa du ikke spise“. Selvfølgelig forstod ikke Adam det Ord. „Thi hvor skulde han forstaa Forskjellen paa Godt og Ondt, da denne Adskillelse først fulgte med Nydelsen“. Men Angesten har i dette Ord faaet en ny Næring, „fordi Forbudet vækker Frihedens Mulighed i ham. Hvad

der gik Uskyldigheden forbi som Angestens Intet, det er nu kommet ind i Adam selv og er atter her et Intet, en ængstende Mulighed af at kunne. Hvad det er, han kan, derom har han ingen Forestilling“; „thi ellers forudsætter man jo Forskjellen mellem Godt og Ondt. Kun Muligheden af at kunne er der som en hejere Form af Uvidenhed, som et hejere Udtryk af Angest“, fordi den, samlet i Forbudets Ord, er traadt ham mere umiddelbart nær.

„Efter Forbudets Ord følge Dommens Ord: da skal du visseligen dø. Hvad det vil sige, at dø, fatter Adam naturligvis slet ikke“. Men at det var en Trudsel, har han nok forstaaet. Og saaledes er ved dette Dommens Ord „den uen-delige Mulighed af at kunne“, som allerede Forbudets Ord stærkt vakte, rykket endnu nærmere derved, at denne Mulighed udviser en ny og forfærdelig Mulighed som sin Felge. „Saaledes er Uskyldigheden bragt til sit Yderste. Den er i Angesten i Forhold til det Forbundne og Straffen. Den er ikke skyldig, og dog er der en Angest, som var Uekyldigheden tabt“.

„Længer kan Psychologien ikke komme“. Det Næste er det kvalitative Spring.

§ 6. Angest som Arvesyndens Forudsætning og som forklarende Arvesynden retrograd i Retning af dens Oprindelse.

Her vil mindes om, at Kvinden bliver først forfært, hvilket er mærligt, fordi Angest er hende mere tilhørende end Manden. Herom senere. Mærligt er det ogsaa, at Eva forføres, naar vi betænke, at hun er den „Deriverede“. Vel er hun skabt ligesom Adam, „men hun er skabt ud af en foregaaende Skabning. Vel er hun uskyldig ligesom Adam, men der er ligesom en Anelse om en Disposition, der vel ikke er, men dog kan synes som et Vink om den ved Forplantelsen satte Syndighed, der er det Deriverede, hvilket

prædisponerer den Enkelte uden dog at gjøre ham skyldig". Vi have her ligesom et Forspil til den Generationens Kvanti-teren af Synden, Syndens Tiltagen under dens Historie i Slægten, der dog ikke gør det enkelte Menneske skyldig, for han ved eget Fald har bragt Synden ind i Verden og i sig. Dette kun en forelebig Bemærkning, der dog tjener til at belyse, hvorledes Angest er Faldest Forudsætning.

Betrugte vi Syndefaldets Følger, da se vi atter, hvorledes den nu opstaaede Arvesynd har Angest som sin Forudsætning. „Følgen er dobbelt: at Synden kom ind i Verden, og at det Sexuelle blev sat, og det Ene skal være uadskillelig fra det Andet“. Det viser sig atter her uimodsigelig, at Mennesket, som han udgik fra Guds Skaberhaand, er en Synthese, der hviler i et Tredje. Ellers kunde umulig Synden have en dobbelt Felge. Og var Mennesket ikke en Sammenføjning af Sjæl og Legeme, saa havde ved Faldet ikke det Sexuelle kunnet komme ind. Meningen er naturligvis ikke den, at den sexuelle Forskjellighed ikke skulde i sig have været mellem Adam og Eva før Faldet; men for dem blev den først ved Faldet; først ved Faldet fik de Kjendskab til den; thi for Uvidenheden er den ikke. „Hos Dyret kan [nok] den sexuelle Forskjellighed være udviklet instinctagtig, men saaledes kan et Menneske ikke have den, fordi han er en Synthese“. Idet Aanden skal blive Aand ved at overtage sin Existens og sætte den som sin, sætter den Synthesen. Men skal den kunne sætte den, maa den først skille dens to Dele ad. Og det Yderste af det Sandselige er det Sexuelle. „Denne Yderlighed kan Mennesket først naa, idet Aanden gaar ud af sin dremmende Tilstand og bliver virkelig. Før den Tid er han ikke Dyr, men heller ikke egentlig Menneske. Først i det Øjeblik, han bliver Menneske, bliver han det ogsaa derved, at han bliver Dyr“.

„Syndigheden er da ikke Sandseligheden, ingenlunde, men

uden Synden ingen Sexualitet, og uden Sexualitet ingen Historie. Først i det Sexuelle er Synthesen sat som Modsigelse, men tillige, som enhver Modsigelse, som Opgave, hvis Historie i samme Øjeblink begynder. Denne er Virkeligheden, fund for hvilken Frihedens Mulighed går. Men Frihedens Mulighed er ikke at kunne vælge det Gode eller det Onde: Muligheden er at kunne". Men her kræves en Mellembestemmelse for at forklare Overgangen fra Frihedens Mulighed og til dens Virkelighed, i hvilken Mennesket har sin Opgave og sin Historie. „Denne Mellembestemmelse er Angsten". Angest er ikke en Bestemmelse af Nødvendigheden; var Synden derfor kommen med Nødvendighed ind i Verden, saa var der ingen Angest. Men den er heller ikke en Bestemmelse af Friheden; var Synden derfor kommen ved „et abstrakt liberum arbitrium", saa var Angest heller ikke. Angest „er hildet Frihed, hvor Friheden ikke er fri i sig selv, men hildet i sig selv". Og saaledes viser det sig atter, naar vi gaa ud fra Syndefaldets Felger, at kun Angest kan forklare Overgangen fra den oprindelige Tilstand til Arvesynden; endog heller ikke dette, for at gjenstaae, er nogen Forklaring i strengere Forstand.

Kap. II. „Angest som Arvesynden progressivt“.

Med Syndigheden blev Kjønsforskjellen sat, og Slægten har nu ved den faaet sin Historie. „Som da Synden i Slægten bevæger sig i kvantitative Bestemmelser, saa gjør Angesten det ogsaa. Arvesyndens Folge eller Arvesyndens Tilstedeværen i den Enkelte er Angest". Men hvert senere Individ er heri kun kvantitativt forskjelligt fra Adam. Han er ligesom Adam uskyldig. Arvesynden i ham, eller Angesten, har den samme Twetydighed hos ham som hos Adam. Skulden fremkommer kun ved det kvalitative Spring. „Derimod vil Angesten i et senere Individ kunne være mere reflekteret end i Adam, fordi den kvantitative Tilvækst, som Slægten tilbagelægger, nu gjør sig gjældende i ham“.

„Det senere Individ er ligesom Adam en Synthese, der skal bæres af Aand; men Synthesen er her en deriveret, og forsaavidt er Slægtens Historie sat med deri; heri ligger det Mere eller Mindre i Angesten hos det senere Individ“. Men denne Angest er ikke en Angest for Synden. Dette vilde forudsætte et Kjendskab til Forskjellen mellem Godt og Ondt, der ikke er i Uskyldigheden, men først fremkommer, efterat den Frihedens Mulighed, som slumrer i Uskyldigheden, ved Handling er blevne Virkelighed.

At Angesten i det senere Individ er mere reflekteret end i Adam, kommer deraf, at Angesten nu ogsaa i en anden Betydning kommer ind i Verden. Synden ikke blot kom ind i Angesten, men Synden fører ogsaa igjen Angesten med sig. „Syndens Virkelighed er nemlig en Virkelighed, der ikke har Bestaaen. Paa den ene Side er Syndens Kontinuitet den Mulighed, der ængster; paa den anden Side er Muligheden af en Frelse igjen et Intet, hvilket Individet baade elsker og frygter“. Thi saalænge et Menneske staar ligeoverfor en Mulighed, er Angest altid hans Forhold til den. Altsaa har Synden atter ført Angesten med sig saavel ligeoverfor sin egen Fortsættelse som ligeoverfor Frelsen, der begge, som Muligheder, ængste.

Den Angest, som Synden fører med sig, er vistnok „nærmest først, idet Individet selv sætter Synden; men er dog og aa dunkelt tilstede som et Mere eller Mindre i Slægtens kvantitative Historie. Og heri er det begrundet, at i det senere Individ kan Angesten i hans Uskyldighedsstand være mere reflekteret end i Adam. Men skyldig kan den aldrig gjøre ham“.

„Angest betyder da nu to Ting: Den Angest, i hvilken Individet sætter Synden ved det kvalitative Spring, og den Angest, der er kommen ind og kommer ind med Synden“¹⁾.

¹⁾ p. 48—60.

§ 1. Objektiv Angest. „Idet nu Synden kom ind i Verden, fik dette Betydning for hele Skabningen.“ Denne Syndens Virkning i den ikke-menneskelige Tilværelse, „Reflexen af Generationens Syndighed i den ganske Verden“, er det, her betegnes ved objektiv Angest. „Hvad her menes, kan jeg antyde ved at minde om Skriftstedet *ἀποκαραδοκία της κτισεως*. Denne *ἀποκαραδοκία* er Angest, og Angesten igjen begrundet deri, at ved Adams Synd Sandseligheden nedsattes til at betyde Syndigheden, hver Gang det senere Individ ved sit Fald paany sætter Synden ind i Verden, paany nedsættes til at betyde Syndighed.“ Men Skabningen er Sandseligheden.

§ 2. Subjektiv Angest. Dette er den anden Side af Angesten som Syndens Følge, den Angest, der er i ethvert senere Individ, som Følge af, at Synden ved Adams Fald kom ind i Slægten. Den ophæver naturligvis ikke det senere Individs Uskyldighedsstand. Han fødes uskyldig, som Adam skabtes uskyldig. At antage noget Andet „vilde ophæve al Tænkning, fordi der da blev et Individ, der ikke var Individ, men kun som Exemplar forholdt sig til sin Art, uagtet det paa samme Tid skulde sees under Individets Bestemmelse, som skyldig“.

Hvorledes kan nu Psychologien anskueliggjøre Muligheden af Overgangen fra Angesten før Faldet til Angesten som Syndens Følge i det senere Individ? „Angest kan man sammenligne med Svimmelhed. Den, hvis Øje skuer ned i et svælgende Dyb, han bliver svimmel“. „Saaledes er Angest den Friheds Svimlen, der opkommer, idet Aanden vil sætte Synthesen, og Friheden nu skuer ned i sin egen Mulighed og da giber Endeligheden at holde sig ved. I denne Svimlen segner Friheden“. I samme Øjeblik er Alt forandret, og idet Friheden igjen rejser sig op, ser den, at den er skyldig. Imellem disse tvende Øjeblikke ligger Springet, som ingen Viden-

skab har forklaret eller kan forklare". Angest er en kvindelig Afmagt, i hvilken Friheden daaner; psychologisk talt sker altid Syndefaldet i Afmagt. Men Angest er tillige det mest Selviske, og ingen konkret Ytring af Friheden er saa selvisk som Muligheden af enhver Konkretion. Dette er igjen det Overvældende, der bestemmer Individets tvetydige sympathetiske, antipathetiske Forhold. P Angesten er Mulighedens selviske Uendelighed, der ikke frister som et Valg, men besværende angst med sin sode Beengstelse.

Saaledes med Angesten i det senere Individ, den subjektive Angest. Der blev sagt, at den er mere reflekteret end i Adam. Det Intet, der er Angestens Gjenstand, ligesom bliver mere og mere til Noget. „Vi sige ikke, at det virkelig bliver til Noget eller virkelig betyder Noget“. Derved var det senere Individs Uskyldighed opgiven. Det er blot ligesom. „Angestens Intet er da her en Komplex af Aabelser, der reflektere sig i sig selv, blive Individet nærmere og nærmere, skjent de, væsentlig seet, dog atter i Angesten betyde Intet, men et Intet, der levende kommunicerer med Uskyldighedens Uvidenhed“.

„Dette Noget, hvilket da Arvesynden stricte sic dicta betyder, er Følgen af Generations-Forholdet.“ Det derivede Individ, saa vi, var allerede mere angst end det oprindelige, fordi „det Derivede er mindre fuldkomment end det Oprindelige“¹⁾. Hvad allerede gjælder om den Derivede, Eva, gjælder i langt højere Grad om det Fødte, ethvert senere Individ. Thi her kommer endnu det til, der ved Adams Fald bevirkes, at Sandseligheden er bleven Syndighed. Dette nemlig er Generationens Historie, at Sandseligheden engang blev Syndighed, medens Individets kvalitative Spring bevirker, at den stadig paany bliver Syndighed.

- 87 -

Kvindens Liv er mere anvist det Sandseliges Omraade end Mandens. Det viser sig, naar man betragter hende fra „hendes ideale Synspunkt“, Skjønheden, og under „hendes ethiske Synspunkt“, Prokrationen. Derfor er Kvinden ogsaa mere angst end Manden, og i denne Forstand er hun den Svagere. Den større Angest har sin Grund deri, at vasentlig er Kvinden Aand som Manden. Men Synthesens tvende Modsætninger, som Aanden skal sætte, er hos Kvinden traadt stærkere ud fra hinanden, idet hun er mere bunden til det Legemlige. Dette gjælder Kvinden i Forhold til Manden, at hun er mere angst, og det er derfor naturligt, at idet Synden indkom i Verden, det skede gjennem Kvinden.

Ligeledes er det let at erkjende, at ogsaa det senere Individ fra Generations-Forholdets Side har mere Angest end det oprindelige. I Undfangelsens Øjeblik er Aanden „længst borte, og derfor Angesten størst. I denne Angest bliver det nye Individ til. I Fedselets Øjeblik kulminerer Angesten anden Gang i Kvinden, og i dette Øjeblik kommer det nye Individ til Verden“¹⁾. „Men jo mere Angest, jo mere Sandselighed. Det prokreerede Individ er mere sandseligt end det oprindelige, og dette Mere er Generationens almindelige Mere for ethvert senere Individ i Forhold til Adam“. Men netop fordi Sandseligheden her har et Mere af Magt i Individet, „bliver Aandens Angest, idet den skal overtage den, en sterre. Som Maximum ligger her det Forfærdelige: at Angest for Synden frembringer Synden. I Angestens Afmagt segner Individet, men netop derfor er han baade skyldig og uskyldig“.

Det Noget, som Arvesynden er, betyder dernæst B: „Følgen af det historiske Forhold“²⁾. Det Mere, som fra

¹⁾ pag. 70.

²⁾ p. 72—85.

denne Side er hos det senere Individ, er dette: en dunkel Viden om, at Sandselighed kan betyde Syndighed, „samt en dunkel Viden om, hvad Synden forevrigt kan betyde, samt en misforstaaet historisk Tilegnelse“ af det Historiske, at Sandselighed i Slægten betyder Syndighed, „hvorved Pointet, den individuelle Oprindelighed, udelades, og Individet uden videre forvexler sig selv med Slægten og dens Historie“. „Naar vi nu tænke os det senere Individ, da har ethvert saadant en historisk Omgivelse, i hvilken det kan vise sig, at Sandseligheden kan betyde Syndighed. For Individet selv betyder den det ikke“, saalænge han endnu ikke er falden; „men denne Viden giver Angesten et Mere. Aanden er da ikke blot sat i Forbold til Sandselighedens Modsetning (saaledes hos Adam), men til Syndighedens“. Og denne dunkle Viden giver mere Angest. Maximum, som her kan fremkomme, er dette: „at Individet i Angest, ikke for at blive skyldig, men for at ansees skyldig, bliver skyldig“. „Et Individ kan fra sin tidligste Øpvaagnen være saaledes stillet og paavirket, at Sandselighed for ham er blevet identisk med Syndighed. Føjes nu hertil den Forvexling, at Individet forvexler sig selv med sin historiske Viden om Syndigheden og i Angestens Blegnen uden videre subsumerer sig selv qua Individ under Syndigheden, forglemmende Frihedens: dersom Du gør lige-såa, da er det hejste Mere tilstede“.

Kap. III. „Angest som den Synde Følge, hvilken er Syndsbevidsthedens Udeblivelse“.

Mennesket, sagde vi, var en Synthese af Sjæl og Legeme i Aand. Et Udtryk for det Samme er: Mennesket er en Synthese af det Timelige og det Evige¹⁾. Det Timelige i sig er den uendelige Rækkesølge, det Ene efter det Andet, uden noget hvilende Punkt. Det Evige er den absolute Hvile, det

¹⁾ p. 85.

absolut Nærværende, det værende Indholdsfulde. Det Evige er derfor Aandens Element, som det Timelige er Sandselighedens. Thi med Sandseligheden er Rækkefølgen sat i Tid som i Rum. Mennesket er Synthesen af begge. Idet Aanden nu vil sætte den, bryder det Evige ind i det Timelige. Det Evige gjennemtrænger det Timelige, men det Timelige saa at sige afskjærer det Evige, der trænger ind i det¹⁾. Herved fremkommer Øjeblikket. Øjeblikket er det Tidsmoment af det Timelige, der er fyldt med det Evige. Med Øjeblikket er Begrebet Timelighed fremkommet. Timeligheden er den Tilværelse, hvor Tiden bestandig afskjærer Evigheden, og Evigheden bestandig gjennemtrænger Tiden“.

Ved denne Opfattelse af Øjeblikket kan man faa den Standsning ind i Tilværelsen, uden hvilken de christelige Begreber ere en Umulighed. Omvendelse, Forsoning, Forløsning forudsætte, at Udviklingen i Historien, saalidt som i det individuelle Liv, gaar fremad i uforstyrret Kontinuitet. Opstandelse, Dom forudsætte samme Brud i Kontinuiteten fremad, som de nævnte Begreber seet tilbage²⁾.

Timeligheden, som fremkommer ved Øjeblikket, er altsaa Mediet, i hvilket Mennesket realiserer sin Synthese af det Timelige og det Evige. Det Evige var Aanden. Saalænge Aanden er drømmende, er det Evige blot en Mulighed. Men Muligheden er det Tilkommende. Og Muligheden fremkalder Angest. Saaledes var Adams Forhold til det Evige Angest. Saalænge det Evige imidlertid endnu blot er Mulighed, er Synthesen endnu ikke sat, og Øjeblikket er endnu ikke. Men idet Adams Handling har forvandlet Muligheden til Virkelighed, er Øjeblikket sat, og Timeligheden fremkommen. Men Adams Handling var et Fald; og derfor fremkom Timeligheden³⁾ som

¹⁾ p. 90. ved at hævde at det er muligt at udgå fra det

²⁾ p. 92. ved hævde at det er muligt at udgå fra det

³⁾ I en Note tilføjes: „Af Bestemmelsen Timelighed som Syndighed

Syndighed. Det gjælder om Timeligheden som om Sandseligheden, i sig er den ikke Syndighed. Men paa Grund af det faktiske Forhold, at det var ved et Fald den kom til, er den blevet Syndighed. Ligeoverfor ethvert senere Individ gjælder det altsaa ligesom om Sandseligheden, at for ham er Timeligheden ikke Syndighed, førend den ved hans Fald gjøres dertil.

Man kan af det, her er udviklet, ogsaa erkjende, hvorfor det er en saa fortalt Tilstand, udelukkende at „leve i Øjeblikket“. Man betegner nemlig ved dette Udtryk et saadant Liv, der fastholder det Timelige, d. t. e. det Sandselige, med Udelukkelse af det Ewie. Øjeblikket faar for dette Liv en sorgelig prægnant Betydning: Øjeblikket er det Tidsmoment i det Timeliges Rækkefølge, der udhæves ved at udelukke det Ewie og lade det Timelige ene raade.

Forholder det sig nu imidlertid engang saaledes, at Synden er kommen ind og har gjort Timeligheden som Sandseligheden til Syndighed, saa er det ny Synd at ignorere dette, ny Synd, og føder følgelig ny Angest¹⁾.

§ 1. „Aandløshedens Angest“. Betragter man Livet, vil man snart opdage, at hele Hedenskabet, det gamle som det moderne, næsten ikke kan siges at komme til Synd. Det ligger i kvantiterende Bestemmelser, af hvilke dog ikke Syndens kvalitative Spring bryder ud. „Denne Tilstand er imid-

folger igjen Döden som Straf. Jo höjere Mennesket anslaaes, desto forfærdeligere er Döden. Dyret dör egentlig ikke. Men naar Aanden er sat som Aand, da viser Döden sig som det Forfærdelige. Dödens Angest svarer derfor til Födselsens Angest. I Dödsøjeblikket befinder Mennesket sig i Synthesens yderste Spidse; Aanden kan ligesom ikke være tilstede; thi den kan ikke dö. Og dog maa den vente; thi Legemet maa jo dö“ p. 94.

¹⁾ Læseren vil nemlig erindre, hvad ovenfor blev gjort gjeldende, at Synden visinde er en Virkelighed, en Aandens og Frihedens Virkelighed, men tillige, at den ingen Bestaaen har i sig, kun bestaa ved at gjentages. Følgelig er Synden paa samme Tid, den er en Virkelighed, tillige en Mulighed og føder af den Grund bestandig Angest, saa længe den ikke er blevet en besejret Mulighed i Angeren.

lertid ikke Uskyldighedens Tilstand; men er, seet fra Aandens Standpunkt, netop „Syndighedens“. Med sine kvantiterende Bestemmelser holder Hedenskabet bestandig Tiden hen og „kommer aldrig til Synden i dybeste Forstand, men dette er netop Synden“. Mellem det antike Hedenskab og det moderne er der nu altid nogen Forskjel. Det antike Hedenskab er, „om man saa vil, Aandsfraværelse, og saaledes langt forskjelligt fra Aandløsheden, der i strengeste Forstand tilkommer det moderne Hedenskab.

I Aandløsheden er der nu, umiddelbart seet, ganske vist ingen Angest, „dertil er den for lykkelig og tilfreds og for aandløs“. „Aandløsheden er Aandens Stagnerede og Idealitetens Vrængebillede.“ Aandløsheden er derfor ikke egentlig dum, naar det kommer an paa at ramse, men den er dum i den Betydning, i hvilken det siges om Saltet“. (Matth. 5, 13). Om der nu end i Aandløsheden ingen Angest er, fordi Aanden er udelukket, saa er Angesten der dog, kun venter den; den ligger „skjult og formummet“. Det er med Angesten soin med Døden: „Naar Døden viser sig i sin sande Skikkelse som den magre, glædeløse Hostkarl, da betragter man den ikke uden Skræk! Men naar den for at spotte Menneskene, der indbilde sig at kunne spotte den, træder frem forklædt; naar kun Betragteren ser, at den Ubekjendte, der fængsler Alle ved sin Høflighed og henjubler Alle i Lystens vilde Overgivenshed, er Døden, — da griben dyb Rædsel ham“¹⁾.

§ 2. „Angest dialektisk bestemmet i Retning af Skjæbne“. Aandløshedens Angest var skjult; fordi Aand manglade. Hvor Aand er, men ingen Syndens Bevidsthed, der have vi, paa Aandens umiddelbare Stadium, Angest i Form af Angest for Skjæbne. „Angest og Intet svare bestandig til hinanden. Saasnart Friheds og Aandens Virkelighed er sat, er An-

¹⁾ p. 98.

gesten hævet. Dette Intet er her Skjæbnen. Dette er, historisk seet, Hedenskabets Standpunkt. Skjæbnen er et Uforklartigt, der ikke er Aand, men hvortil Aanden dog skal staa i et aandeligt Forhold. Skjæbne er Enheden af Nødvendighed og Tilfældighed, kan derfor aldrig gribes, undrager sig i et Intet, der foder Angest. Saasnart Aanden fatter sig selv som Aand, og Angesten viger, saa er og Skjæbnen borte; Forsynet er traadt i Skjæbnens Sted. Men Hedenskabet var for umiddelbart til at fatte sig saa dybt aandeligt, at det kunde naa frem til Forsynet.

„Begrebet Skyld og Synd kommer ikke frem i dybeste Forstand i Hedenskabet“. Skulde det komme frem, da maaatte Hedenskabet gaa tilgrunde paa den Modsigelse, der da vilde vise sig, at Mennesket bliver skyldig ved Skjæbnen. Skyld opfatter den Enkelte under eget Ansvar. Men Skjæbnen er noget Udvortes for ham, hvor han ikke staar under eget Ansvar. Skjæbnen bestemmer ham jo, ikke han selv. Skal et Menneske kunne erkjende sig skyldig, da maa han ikke føle sig en Skjæbne underlagt; han maa føle sig ligeoverfor et Forsyn, der har ladet ham hans Frihed. Og Hedenskabet, som ikke kan naa frem til Forsynet, naar derfor heller ikke til Skylden. Det forbliver bundet til sin Skjæbne, forbliver i den Angest, som er Følgen af, at Syndsbevidstheden udebliver. Det Samme kan erkjendes paa de umiddelbare Genier. De have den samme Angest; ogsaa de staa under Skjæbnen¹⁾.

§ 3. „Angest dialektisk i Retning af Skyld“.
I Hedenskabet kunde Syndsbevidstheden ikke indtræde i sin Dybde, fordi Aanden var for umiddelbar, ikke besindede sig saa dybt paa sig selv, at den naaede Forsynet. I Jededommen have vi den samme Angest, der kommer af Syndsbevidst-

¹⁾ p. 101—106.

hedens Udebliven, men her af en anden Grund. Her er allerede mere Reflexion; derfor har Jødedommen Forsynet, og ikke Skjæbnen. Men Reflexionen gaar ikke dybt nok til at hæve Angesten, fordi den ikke naar Skyldens rette Erkjendelse. Den Angst, der er i Jødedommen, er netop Angst for Skylden. „Skylden viser sig for Jøden som en Magt, der udbreder sig allevegne, og som dog Ingen i dybeste Forstand kan forstaa, medens den rører over Tilværelsen“. Saalænge kun Offeret, som Israeliten bragte sin Gud, skal forklare den, er den uforstaaet. Og det kan kun gjøre Forstaaelsen vanskeligere, at Offeret skal gjentages. Først Forsoningens Offer en Gang for alle har givet Virkelighedens Forklaring af Synden, og dermed muliggjort et virkelig Forhold til den, der kan ophæve Angesten. Endnu hos Jeden er Skylden et gaadefuldigt Noget, der hindrer Syndens Erkjendelse. Og Følgen er, at hans Forhold til Skylden er Angst.

Det Samme kan erkjendes paa det reflekterede Geni, det religiøse Geni, d. e. det Geni, der vender sig mod sig selv, sin egen Genialitet, for at besinde sig religiøst paa sig selv. Idet han vender sig mod sig selv, opdager han Forsynet, og han opdager, at et Menneske kan blive skyldigt for Gud. Han opdager Skylden som Frihedens egen Mulighed, og tillige det, hvorved Friheden tabes. Nu følger denne Skyld ham overalt: han frygter at blive skyldig. „Frihedens Forhold til Skylden er Angst, fordi Friheden og Skylden endnu begge ere Mulighed. Men idet Friheden saaledes med al sin Lidskab ønskende stirrer paa sig selv og vil holde Skylden borte, saa der ikke er et Fnug af den at finde i Friheden, da kan den ikke lade være at stirre paa Skylden, og denne Stirren er Angestens tvetydige“. Atter her er det Syndsbevidsthedens Udebliven, som gør, at Forholdet til Skylden er Angst. Det er nemlig blot Skyldens Mulighed, han har opdaget. Saa-

snart han erkjender, at den er en Virkelighed i ham, er Angesten svunden, og Angeren traadt i Stedet¹).
Kap. IV. „Syndens Angest eller Angest som Syndens Folge i den Enkelte“. Naar Synden er indtraadt, saa bliver dog Angesten, eller rettere, der fødes som Syndens Frugt ny Angest. Thi Synden er om end Virkelighed, saa dog paa den ene Side en uberettiget Virkelighed, paa den anden Side ikke et Moment, men en sat Fortsættelse. „Det individuelle Livs Historie gaar fremad i en Bevægelse fra Tilstand til Tilstand“. Men indenfor Synden sættes enhver Tilstand „ved et Spring“. Som Synden kom ind i Verden, saa vedbliver den at komme, hvis den ikke standses. Men enhver dens Gjentagelse er dog ikke en simpel Konsekvens, men et nyt Spring. Forud for ethvert saadant Spring gaar en Tilstaad som den nærmeste psychologiske Tilnærmedse. Og i enhver Tilstand er Muligheden tilstede, og forsaavidt Angesten. Saaledes er det, efterat Synden er sat. Thi kun i det Gode er Enhed af Tilstand og Overgang“.

Det faldne Menneske kan nu i Angesten intage en dobbelt Stilling til Synden: han kan frygte Syndestanden selv, og han kan frygte at komme ud af den. Læseren vil se, at Angestens Gjenstand, om den end som altid er en Mulighed, og altsaa et Intet, dog i denne Formation er noget Bestemt. Her er Forskjellen mellem Godt og Ondt gaaet som en fuld erkjendt Realitet ind i det faldne Menneskes Bevidsthed. Hans Angests Gjenstand er enten det Onde i dets Konsekvens eller det Gode. § 1. „Angest for det Onde“. Den har en dobbelt Form, svarende til, at Synden i Mennesket er a) en uberettiget Virkelighed; b) en Fortsættelse.

(a) Detter ikke Angeren, der anerkjender de virkelige

9 p. 111-114.

Synder for at overvinde dem; men det er Angesten, der i Felelse af Syndens Überettigethed vil negte virkelige Synder. Istedetfor at anerkjende de foreiggende Synder som virkelige, sofistererer Angesten for Mennesket for at faa dem til Synder, der kunne begaaes, og ængstes nu for dem¹⁾.

b) Synten er i sig selv en Fortsættelse, naar den engang er sat; den er „Konsekvens, om den end er en Friheden fremmed Konsekvens. Altsaa et Menneske kan syke dybere i Synten“. Og dette „kan“ er Angestens Gjenstand. Jo mere denne Angest (for at synke dybere) slappes, desto mere betyder det, at Syndens Konsekvens er gaaet Individet over in succum et sanguinem, og at Synten har faaet Indfødsret i Individualiteten.

c) En tredje Form, „Angesten for det Onde“ kan anstuge, er en afnægtig Angers, der mangler den sande Angers Alvor. Et Menneske kan angre den Synd, han har begaaet, men uden den redelige Beslutnings Had til Synten. Anledningen viser sig nu næste Gang igjen; han ser Fristelsen komme. Men istedetfor at optage den gudelige Kamp med den betages han af Angest for at falde. Han staar som en Tilskuer ved sig selv, han skjæver i Angest for, at Fristelsen skal sejre; den kommer nærmere, hans Angest stiger; den

1) Vi hidsgette Kierkegaards egne Ord, da vi desværre ikke ved, om vi har forstaet hans Abstraktioner ret: „Den satte Synd er vel en ophævet Mulighed, men den er tillige en überettigt Virkelighed. Forståvidt kan Angesten forholde sig til den. Da den er en überettigt Virkelighed, skal den igjen negeres. Dette Arbejde vil Angesten paa-tage sig. Her er Tumlepladsen for Angestens snide Sofisteri. Medens Syndens Virkelighed holder Friheden ene Haand i sin isnende Højre, ligesom Kommandanten (i Don Juan), gestikulerer den anden Haand med Skuffelsen og Bedraget og Blendværkets Veltalenhed“. p. 117. 118. Pag. 119 heder det videre: „a) er Angesten for Syndens Virkelighed, ud af hvilken den sofistisk frembringer Muligheden, medens den, ethisk set, synder. Angestens Bevægelse er her den modsatte af den i Uskyldigheden, hvor den ud af Syndens Mulighed (psychologisk talt) frembringer Virkeligheden“.

kommer over ham, han falder, og nu kaster han sig med en senderknusende Anger over sin Synd. Men næste Gang opføres den samme Scene¹).

Det Eneste, der kan redde fra denne falske Anger lige-som for den besnærende Angest for Synden, er Tro, Mod til at tro, at Tilstanden selv er en ny Synd, Mod til at forsage Angesten, hvilket kun Troen formaar, uden at den derfor til-intetgør Angesten, men bestandig selv evig ung vikler sig ud af Angestens Dødsøjeblik. Dette formaar kun Troen; thi kun i Troen er Synthesen evigt og hvert Øjeblik mulig².

At Alt, hvad i denne Paragraf er udviklet, tilhører Psychologien, er let at indse. „Ethisk drejer Alt sig om at faa Individet rigtigen stillet til Synden“. Og denne rigtige Stilling er Angeren. Men i samme Øjeblik er han, i Ideen seet, hjemfalden til Dogmatiken. „Angeren er den højeste ethiske Modsigelse, dels fordi Ethiken ved at fordrе Idealiteten maa nejes med at modtage Angeren“, dels fordi Angeren ikke formaar at hæve den Synd, som den dog att-traar at hæve. Dette kan først ske i Dogmatiken i Forsoningen; først i den bliver ogsaa Arvesyndens Begreb tydeligt²). „Desuden sinker Angeren Gjerningen, og denne sidste er det egentlig Ethiken fordrer. Tilsidst maa da Angeren faa sig selv til Gjenstand“, idet det Øjeblik, man benytter til at angre, bliver en Undladelse af den Gjerning, Ethiken i hvert Øjeblik fordrer. Angeren er bragt paa sin Spidse, naar den er bragt derhen, hvor den vil „ophæve sig selv ved ny Anger, og hvor den da synker sammen“.

§ 2. „Angest for det Gode (det Dæmoniske)“. Dette er den anden Form for Angesten som Syndens Følge i Syn-

¹) p. 121.

²) „... dels fordi Angeren bliver dialektisk tvetydig med Hensyn til hyd den skal hæve, hvilken Tvetydighed først Dogmatiken bører i Forsoningen, hvori Arvesyndens Bestemmelse bliver tydelig“. p. 122.

deren. Den omtalte Form var Angest for det Onde. „Denne Formation er, seet fra et højere Standpunkt, i det Gode“. Denne Form er: „Individet er i det Onde, og ængstes for det Gode“. Det er det Dæmoniske. „Syndens Trældom (§ 1) er et ufrift Forhold til det Onde; men det Dæmoniske er et ufrift Forhold til det Gode. Det Gode betyder naturligvis Frelsens Mulighed. Medens Syndens Træl (§ 1) ønsker Frelsen, saa gør Frelsens Mulighed Dæmonen angst. „Det Dæmoniske bliver derfor først ret tydeligt, idet det berøres af det Gode, hvilket da udenfra kommer til dets Grændse. Det er af denne Grund mærkeligt, at det Dæmoniske i det nye Testamente netop først viser sig ved Christi Træden til det“. Det Dæmoniske er altsaa Angest for det Gode. Friheden er i den Dæmoniske bunden i Ufriheden¹⁾; Friheden er tabt. Nu viser sig Muligheden af atter at vende tilbage til Friheden. Og denne Mulighed fremkalder Angest. Det Gode er nemlig Friheden i Individet²⁾.

Det Dæmoniske er Ufriheden, men Ufriheden, naar den vil afslutte sig mod det Gode. „Dette er og bliver en Umulighed; den beholder altid et Forhold til det Gode, Friheden. Denne er ene det Berettigede; derfor kan Ufriheden ikke løsøre sig for ethvert Forhold til den. I denne Modsigelse, at det Dæmoniske efter sit Væsen vil, hvad det ikke kan, ligger dets Kval. Det Gode er det Overmægtige. Og i Bere ringens Øjeblik, om ikke før, bryder det Dæmoniskes Angest frem.

Ufriheden i Form af Angest for det Gode er det Dæmo-

¹⁾ Denne Udtryksmaade er naturlig begrundet deri, at den personlige Aand er skabt med Frihed. Det personlige Væsen bliver ufrift paa en ganske anden Maade end Dyret, der fremdeles er i sin oprindelige naturbundne Tilstand. Synderens Ufrihed er et Udtryk for hans oprindeligt medskabte Frihed. At gaa nærmere ind paa dette, vilde føre mig for vidt.

²⁾ p. 128.

niske. „Friheden kan imidlertid være tabt paa forskjellig Maade, og saaledes ogsaa det Dæmoniske være forskjelligt. Friheden kan være tabt legemlig-sjælelig; den kan være tabt aandelig. — Man vil ogsaa af den givne Bestemmelse have seet, at „jeg tager Begrebet: det Dæmoniske i en vid Udstrekning, dog vel at mærke, ikke længer, end Begrebet rækker“. I. Friheden tabt sjælelig-legemlig. „Legemet er Sjælens og saaledes igjen Aandens Organ. Saasnart dette tjennende Forhold ophører, saasnart Legemet révolterer, saasnart Friheden sammensværger sig med Legemet mod sig selv, da er Ufriheden tilstede som det Dæmoniske“. „En overspændt Sensibilitet, en overspændt Irritabilitet, Nerveafficerlighed, Hysteri, Hypochondri ere alle Nuancer deraf, eller kunne være det“. Hvad der er afgjørende, er det Dæmoniskes Kjendemærke, om Individet er angst for Redningen. „Det yderste Extrem i denne Sfære er, hvad man ogsaa i Almindelighed kalder: den dyriske Fortabthed“¹⁾. II. Friheden tabt aandeligt. „Denne Form af det Dæmoniske er saare udbredt, og her inedes de forskjelligste Fænomener“. Det Dæmoniske beror naturligvis ikke paa det forskjellige Indhold, de Enkeltes Tankeliv kan have, men paa Frihedens Forhold til det givne Tankeindhold og til det Forhold, som hans Tankeliv kunde havt, hvis han ikke havde forhindret sig selv deri. Her kan det Dæmoniske „ytre sig som Magelighed, der tænker: „en anden Gang“; som Nysgerrighed, der ikke bliver til mere end Nysgerrighed (istedetfor at gaa over til Arbejde paa sig selv), som uredeligt Selvbedrag, som kvindelig Bledagtighed, der fortørster sig til Andre, som from Ignoreren (af det Gudeliges: de te fabula narratur), som dum Travlhed“.

„Frihedens Indhold, intellektuelt seet, er Sandhed, og Sandheden gjør Mennesket frit. Men netop derfor er Sand-

¹⁾ p. 143.

heden Frihedens Gjerning". Sandheden er for den Enkelte kun derved, at han selv ved Handling sætter den i sit eget Liv. Dersom et Menneske paa anden Maade vil forholde sig til Sandheden; dersom han vil holde den ude fra sit personlige Liv, og dersom han gør dette, fordi han er i Angest for Sandhedens Magt over sig, — saa have vi et Fænomen af det Dæmoniske. Visheden, Inderligheden opnaaes kun derved, at et Menneske i Gjerning indlever sit Tankeindhold. Visheden, Inderligheden „afgør derfor, om et Individ er dæmonisk eller ikke“. Det skal da vise sig, „at f. Ex. Vilkaarliged, Vantro, Religionsspotteri ikke, som man i Alminde-
lighed tror, mangler Indhold, men mangler Vished, aldeles i samme Forhold som Overtro, Servilisme, Devotisme.“ Vis-
heden mangler, fordi disse Fænomener „ligge i Angest for Indholdet“ og derved bevise sig at sortere ind under det Dæ-
moniske. Det Dæmoniske kan vise sig ved ethvert Forhold til Sandheden, ikke blot ved Vantroen, ikke blot ved hvad man kalder Overtro. „En Tilhænger af den stiveste Ortho-
doxi kan ligesaa godt være dæmonisk. Han ved det Alt-
sammen; han nejer sig for det Hellige; Sandheden er som et Indbegreb af Ceremonier; han taler om at mede for Guds Throne og ved, hvormange Gange der skal bukkes“. Men Visheden har han ikke, fordi der om Ceremonier ingen Vis-
hed kan gives, og Sandheden skyr han¹⁾.

Her kan forevigt fremkomme Fænomener, der have en ydre Lighed med Anfægtelsen. Men indvortes seet er For-
skjellen altid klar. Den Anfægte attraaer at naa det, som Anfægtelsen hindrer ham i. Saaledes den, der anfæges af Frygt for at gaa til Alters: han ønsker at gaa til Alters. „Den Dæmoniske derimod vil selv bort, efter sin stærkere

¹⁾ p. 146 flg.

Vilje (Ufrihedens Vilje), medens en svag Vilje i ham vil hen til det¹⁾. Dette maa man fastholde, at Ufrihedens Vilje ikke er absolut eneraadende i den Dæmoniske. Ogsaa Frihedens Vilje er, omend nok saa svagt, tilstede i Selvmodsigelsen²⁾. Inderligheden og med den Visheden gaar aldrig tabt ved en ydre „Mechanisme“, men alene derved, at Mennesket lukker sit Hjerte af mod at optage Sandheden i sig som sit Liv. Og den Angest for det Gode, som kundgør sig heri, er det Dæmoniske³⁾.

Hvad er Visheden og Inderligheden³)? Den er Alvor. Som Exempel kan tjene Macbeth. Da han har myrdet Kongen, udtryder han:

Ty hädanefter
Fins ingenting allvarligt mer på jorden:
Flärd alltihop! Förbi med nåd och ära!
Utspildt är lifvets vin, — ej mer än dräggen
bävd by Fins kvar at yvas över.

Macbeth var en Morder, og dermed var for ham alt Alvor gaaet ud af Livet. Men enhver Individualitet, der har tabt Inderligheden, kan paa samme Maade sige: Utspilt är lifvets vin, — ej mer än dräggen fins kvar at yvas över, og forsaavidt ogsaa sige: Hädanefter fins ingenting allvarligt mer på jorden: flärd alltihop. „Thi Inderligheden er netop den Kilde, der springer til et evigt Liv, og hvad der fremkommer af denne Kilde, er netop Alvor.“

Hvad er nu Alvor igjen? „Alvor er et høiere og det dybeste Udtryk for, hvad Gemyt er. Gemyttet er en Umiddelbarhedens Bestemmelse, hvorimod Alvor er Gemyttets

¹⁾ p. 151 Noten.

²⁾ p. 152.

³⁾ p. 155 fig.

erhvervede Oprindelighed.“ Alvorets Modsætning er Vane. „Vane opstaar, saasnart det Evigegaard ud af Gjentagelsen. Naar Oprindeligheden i Alvoret erhverves og bevares, da er der en Sukcession og Gjentagelse; saasnart da Oprindeligheden udebliver i Gjentagelsen, saa er Vanen der. Den alvorlige Mand er netop alvorlig ved den Oprindelighed, med hvilken han kommer tilbage i Gjentagelsen“. Her strækker ikke Følelsen eller Begeistringen til. „Jeg vil tage et Exempel. En Gejstlig skal hver Søndag fremsige den befalede Kirkeben, eller han skal hver Søndag døbe adskillige Børn. Lad ham nu være begejstret; den Ildgaard ud. Kun Alvoret formaar regelmæssig hver Søndag med samme Oprindelighed at komme tilbage til det Samme“.

„Men dette Samme, Alvoret igjen skal komme tilbage paa med samme Alvor, kan kun være Alvoret selv; ellers bliver det Pedanteri“. „Til at gjøre Noget med Alvor hører først og fremst at vide, hvad der er Alvorets Gjenstand“. „Denne Gjenstand har ethvert Menneske; thi det er ham selv“. Den, som ikke blev alvorlig ved Tanken paa sig selv, hvad han saa forresten blev alvorlig ved, — han er en „Spegefugl“. Alvoret kommer frem i Sjælen, naar den i Inderlighed griber det Evige i sig. Med Inderligheden er og Vis heden given. „Saasnart Inderligheden mangler, er Aanden endeligjort. Inderligheden er derfor Evigheden, eller det Eviges Bestemmelse i et Menneske“. Vil man derfor studere det Dæmoniske, da skal man blot se paa, hvorledes det Evige opfattes, og hvorledes Menneskene stille sig til det. Alle dæmoniske Fænomener have det fælles, ikke at ville tænke Evigheden alvorlig d. e. med den Inderlighed, som den personlige Forvisning om sin egen Evighed giver. Thi det Dæmoniske er angst for Evigheden, „og Angesten hitter paa hundrede Udflugter“¹⁾.

¹⁾ p. 163.

Kap. V. „Angesten som frelsende ved Troen“.
„Dersom et Menneske var et Dyr eller en Engel, da vilde han ikke kunne ængstes. Da han er en Synthese, kan han ængstes, og jo dybere han ængstes, jo større Menneske“. Kun maa man lægge Mærke til, at her tænkes paa den rette Angest. „Angest er Frihedens Mulighed; kun denne Angest er ved Troen absolut dannende“; thi kun denne Angest var det, som udsprang deraf, at Mennesket har Aand. Denne Angest, de uendelige Muligheders Angest, „der fortærer alle Endeligheder, opdager alle deres Skuffelser, den frelser et Menneske, naar den fører ham til i Troen at kaste sig i Forsynets og Forsoningens Arme“. „Den, der dannes ved Angesten, han dannes ved Muligheden; og først den, der dannes ved Muligheden, dannes efter sin Uendelighed“. Muligheden er det tungeste af Alt at bære. Den, som „gaar ud af Mulighedens Skole og ved bedre Besked, end et Barn om sin ABC, om, at han absolut Intet kan fordre af Livet, og at det Forfaerdelige, Fortabelse, Tilintetgjørelse bor Dør om Der med ethvert Menneske, og tilgavns har lært, at enhver Angest, for hvilken han ængstedes, i næste Øieblik kunde komme over ham“, — han skal prise selv den haardeste Virkelighed, idet han „mindes, at den dog er langt, langt lettere, end Muligheden var det“. Skal Muligheden nu absolut og uendelig danne et Menneske, da maa han være redelig mod den; han maa se den aabent under Øine og ikke ved menneskelig Sandsynlighedsberegning ville frikjøbe sin Sjæl for nogen Angest. Da endeliggør han kun sin Sjæl og bedrager sig for det Højeste. Og han kommer aldrig til Troen. Hans Tro bliver en Endelighedens Klogskab, „som hans Skole var Endelighedens“. Han maa forstaa at identificere sig med enhver menneskelig Ulykke, som kan komme indenfor hans Fantasi. Han maa ikke „kjende nogen Endelighedens Ud-

flugter, hvorved han slipper. Da har Mulighedens Angest sit Bytte i ham, indtil den frelst maa afgive ham til Troen;andensteds finder han ej Hvile, thi ethvert andet Hvilepunkt er kun Snak, om det end i Menneskenes Øine er Klogskab. Se derfor er Muligheden saa absolut dannende“. „Kun nægter jeg ikke, at den, der dannes ved Muligheden, er utsat, ikke som de, der dannes ved Endeligheden, for at komme i slet Selskab, skeje af paa forskjellig Maade, men for et Fald: det er Selvmordet. Hvis han, idet han er begyndt Dannelsen, misforstaar Angesten, saa den ikke fører ham til Troen, men fra Troen, da er han fortapt“.

„Idet da Individet ved Angesten dannes til Troen, da vil Angesten netop udrydde, hvad den selv frembringer. Angesten opdager Skjæbnen. Men idet da Individet vil fortræste sig til Skjæbnen, da slaar Angesten om“, og han føler, at Skjæbnen kan han ikke fortræste sig til. „Thi Skjæbnen er som Angesten, og Angesten er som Muligheden: et Hexebrev“. Griber han nu ikke fejl og griber en Sandsynlighed, hvorved han synker ned i Endeligheden, — da vil Angesten opdrage ham for Troen paa Forsynet. Og i Forsynet er der Hvile¹⁾. „Saaledes ogsaa i Forhold til det Andet, Angesten opdagede: Skylden. Den, der blot ved Endeligheden lærer sin Skyldighed at kjende, han er fortapt i Endeligheden, og han lærer aldrig, „at han er skyldig. Thi er et Menneske skyldigt, da er han uendelig skyldig“. Derfor vil „den, der i Forhold til Skylden opdrages ved Angesten, først finde Hvile i Forsoningen“.

„Her ender denne Overvejelse, hvor den begynder. Saasnit Psychologien er færdig med Angesten, bliver den at aflevere til Dogmatik'en.“

¹⁾ p. 171.

Kierkegaard har altsaa nu bragt Synden frem¹⁾). Ved Enten — Eller var Forskjellen bleven klar imellem den æsthetiske Skjulthed, der ikke vildeaabenhærlig sig, og den teleologiske Suspension af det Ethiske, Prøvelsen, der ikke kundeaabenhærlig sig. Enten — Eller havde nemlig ved at fremdrage det Ethiske dømt den æsthetiske Skjulthed; men Prøvelsen magtede det Ethiske ikke. Paa samme Maade havde nu de tre foregaaende Skrifter serget for, at naar Synden kom frem, den ikke blev forvexlet med hvad der laa lavere, Ufuldkommenhed, Svaghed. Thi Synden følger efter den teleologiske Suspension i Prøvelsen. Synden er deri forskjellig fra Prøvelsen: i Prøvelsen kan Mennesket opfylde det Ethiskes Fordring, men hindres deri af det Religiøse, af Guds Befaling; Synden derimod gør det umuligt at opfylde det. I Prøvelsen vil Mennesket opfylde det Ethiske, men det til-lades ham ikke; i Synden er han fritagen paa den sørgeelige Maade, at han ikke kan, om han end nok saa gjerne vil²⁾.

Derfor er „Synden afgjørende for en hel Existensfære“. Med Synden kommer Christendommen frem. Men før Synden er Christendommen ikke. Det er derfor af yderste Vigtighed, at Synden opfattes ret.

Hvad vil nu det sige, at i Synden kan Mennesket ikke opfylde det Ethiske? Oprindelig maa han jo tænkes at kunne have opfyldt det. Han maa altsaa have tabt Magten dertil. Men hvad er det Ethiske? Det er Idealet for Friheds Liv. Det Ethiske er Aandens egen, selvstændige Gjennemførelse af sit eget Væsen. Og Aandens Væsen er: med Frihed at udvikle sine Gaver. Tabte Evnen hertil d. e. tabte Friheden kan den altsaa kun gjennem en Friheds Handling. Frihed

¹⁾ Uv. Efterskr. p. 201.

²⁾ ibidem p. 199.

kan tabes kun ved Frihed. Ved Synden taber Mennesket denne Evne til at opfylde det Ethiske. Synden er altsaa en Frihedens Handling. At den som Frihedens Handling unddrager sig Videnskabens Forklaring er klart, da Videnskaben efter Kierkegaard kun esterviser, hvad der fremgaar med Nødvendighed.

Hvilken er nu Betydningen af denne Frihedens Handling, som vi kalde Synd? Det er den, at Friheden tilintetgjør sig selv. Med denne Handling sker Overgangen fra Tilstanden: at kunne, til Tilstanden: ikke at kunne. Friheden sætter en Beskaffenhed, som ikke før var, og som sprang frem i selve Frihedens Handling. Det er en uberettiget Beskaffenhed (Kvalitet), den satte; men da det var Friheden, der satte den, saa andrager den for Individet Skyld. Med Skylden er det, Friheden i Syndehandlingen ophæver sig selv. Kun uskyldig er Friheden; skyldig er den Ufrihed.

Med Synden er Livet altsaa indtraadt i et kvalitativt forskjelligt Stadium fra det oprindelige. Og det Ejendommelige ved dette nye Stadium er dette, at Friheden er tilintetgjort, det Ethiske selvfølgelig urealisabelt, og Mennesket i Behov af en Frelse, om han atter skal kunne realisere det Ethiske og i det sin Frihed. Frelsen maa ophæve den med Synden satte Ufrihedens Kvalitet og gjengive den oprindelige Kvalitet. Saalænge man ikke antager, at Synden sætter en ny Kvalitet, saa er man fremdeles indenfor Hedenskabet og førchristelige Stadier. Hermed er da ogsaa Svaret givet paa det Spørgsmaal, om da ikke det ethiske Standpunkt kan realisere Gjentagelsen. Kun i Gjennemferelsen af det Ethiskes Fordringer er Gjentagelsen mulig. Men Synden overflytter Mennesket i en Livstilstand, hvor han ikke har Evnen længer, som er Betingelsen for det Ethiskes Opfyldelse¹).

¹⁾ Forat vi imidlertid ikke skal lægge mere i disse Bestemmelser,

Synden selv er altsaa Handling, d. e. Frihedens Handling. De foregaaende psychologiske Tilstande, af hvilke Frihedens Handling springer frem, og de efterfølgende kunne derfor fremstilles. Men disse ere ikke som Tilstande seet selve Synden og medføre ikke dens Nødvendighed; da ophørte den at være Frihedens Handling d. e. Synd. Synden kan ikke forklares, og dens Beskrivelse er kort: Synden er den Frihedens Handling, som sætter en uberettiget Virkelighed. Men vistnok er enhver Tilstand, der er uberettiget, seet ikke under Tilstandens Synspunkt, men under Frihedens som Menneskets eget Værk, den er Synd, og derfor ny Synd hvert Øjeblik, den bestaar. Dette er det Ejendommelige ved den ved Synden frembragte uberettigede Virkelighed. Den kan ikke faa den Hvile, der hører det Gode til, den berettigede Virkelighed, som Friheden satte. Forsaavidt nemlig Friheden ved Synd satte den uberettigede Virkelighed, forsaavidt drages den paany, hvert Øjeblik til Ansvar for den. Friheden er skyldig ikke blot i dens Tilblivelse, men ogsaa i dens Bestaaen.

Tilstanden før den første Synd er naturligvis ikke Synd. Tilstanden, der følger efter den, er derimod dens Frugt, og dermed er Mennesket ansvarligt for den og skyldigt i den. Denne Tilstand er derfor i sin Bestaaen Synd, ikke som Tilstand, men fordi den er blevet til ved Synd. Af den kan

end der virkelig ligger i dem, tør vi ikke overse, at her kun er Tale om den Side ved det Ethiske: at kunne opfyde det erkjendte Gode. Her tales ikke om, hvilke de ethiske Fordringer nu ere. Den nye Kvalitet er derfor blot dette rent formale: ikke at kunne, hvad man dog erkjender, at man skal. Der tales ikke om den Modsatning, som den H. Skr. betoner, de Ting, de Gjerninger, som det faldne Msk. øver, de Følelser, som ere de raadende hos Msk., i Modsatning til det rene, fuldkomne Liv, Adam før Faldet besad — altsaa med eet Ord, her er ikke Tale om den reale Side ved det Sædelige, men blot om den subj.-formale.

atter frengaa ny Synd, mere kvalificeret end den selv. Men sker det, da sker det ved en ny Frihedens Handling. Dette er den senere Tilstands Lighed med den, som gik forud for den første Synd. Men der er ogsaa en Ulighed og det en væsentlig. Overgangen senere fra Synd til mere Synd er dog indenfor Syndens Kvalitet. Der sættes vistnok hver Gang et Nyt; men dette Nye er kun Fremadskriden i den Kvalitet, som engang er tilstede; det er ikke Frembringelse af den nye Kvalitet selv. Endvidere er den nye Handling, som al Handling, vistnok en Akt af et Væsen med Frihed, men med tabt Frihed, altsaa en *Ufrihedens¹⁾* Handling. Friheden har nemlig sin Konsekvens. Og Frihedens Konsekvens fører det med sig, at den uberettigede Virkelighed vil enten tages tilbage, eller udvikles. Det Første sker i Angeren, den Frihedens Handling, hvorved den tager tilbage sin syndige Handling ved at erkjende sin Skyld. Det Andet sker i den Konsekvens, til hvilken Friheden som *Ufrihed* er bunden fra sin første syndige Handling af.

Disse Tilstande er det nu „Begrebet Angest“ nærmest opholder sig ved. Hertil har Kierkegaard havt en særegen Grund. Idet han vilde bringe Synden til Samtidens Bevidsthed, kunde han jo gjøre dette paa flere Maader. Han kunde gjøre det i dogmatisk Fremstilling. Dogmatiken forklarer²⁾ nemlig ikke Syndens Tilblivelse, men lærer, hvad Synd er. Han kunde

¹⁾ Vi sige ikke en *Nödvendighedens* Handling. *Nödvendighed* kommer slet ikke indenfor denne Sfære. Frihedens Modsatning er ikke *Nödvendighed* efter Kierkegaards Terminologi, men *Ufrihed*. *Nödvendigheden* hører hjemme paa den *selvløse Skabnings Omraade*, Friheden med dens Modsetning *Ufriheden* paa det personlige Livs. *Nödvendigheden* kan dersor aldrig tilskrives nogen *Handling*.

²⁾ Vi tager Ordet her i dets kierkegaardske Betydning: at erkjende en Tings nødvendige Sammenhæng. Al den Stund Synden ikke er nødvendig, kan den altsaa heller ikke forklares.

gjøre det i ethisk Fremstilling, idet han lod Ethikens Lys falde over Syndens Handlinger, lod dens Idealitet lyse og dømme¹⁾. Saaledes gjorde han det ikke. Han valgte den psychologiske Fremstilling af Syndens Tilstande, dens Mulighed, dens Virkelighed. Han gjorde dette, fordi han troede, at derved blev Synden dog tydeligst kjendelig. De psychologiske Tilstande ere Syndens Følge i Menneskets Liv. Gennem sit eget Indre kjender man Synden bedst. Og den, som ikke bliver opmærksom paa den her, han kjender den dog ikke, om end hans Forstand kjender den nok saa godt. Idet han derfor drager Angsten frem, der paa samme Tid er Syndens oprindelige Moderskjød og det Moderskjød, ud af hvilket Syndens Udvikling gaar frem lige til det dæmoniske Standpunkt, saa har han draget den Sjælens Tilstand frem, paa hvilken ethvert Menneske i sig lærer Synden at kjende. Syndens dogmatiske og ethiske Bestemmelser ere derhos saaledes berorste, at hvor Angsten blot ere erkjendt, der vil ogsaa Synden ved denne Bog være erkjendt.

Det gjælder ogsaa fremdeles, hvad vi i Anledning af Enten-Eller ytrede, at det er Livs-Fremstillinger Kierkegaard giver. Han vil lade os erkjende, hvorledes det i Livet gaar til baade med Synden og med Frelsen. Vi have i denne Bog nærmest med Faldet at gjøre. Men Frelsens Mulighed maa holdes aaben. Til den henviser han derfor tillægsvis i Bogens sidste Kapitel; ikke til Frelsen selv, men til den psychologiske Tilstand, som betinger, subjektivt seet, dens Mulighed. Den, som giver sin Sjæl hen i Uendelighedens Hav af forfærdende Muligheder og med levende Fantasi holder fast paa dem og lader dem trænge ind paa sig, saa han slip-

¹⁾ Dette er skeet i den særlig saakaldte christelige Del af Forf. Virksomheden.

per ethvert Støttepunkt i den virkelige Verdensgangs Sand-synlighed, slipper ethvert Støttepunkt i Endeligheden, — hans Sjæl gjennemtrænges saaledes af Angest, at han ikke finder Hvile ved noget Andet end ved at klamre sig om Troen paa Forsynet og kaste sig i Forsonerens Naades-Arme. Denne Interesse for det virkelige Liv, Interessen af at orientere Menneskene i dette, er det, som har betinget Fremstillingen i Begrebet Angest, og at Kierkegaard netop valgte gjennem en psychologisk Skildring at drage Synden frem¹⁾.

Foruden af Synden have vi ogsaa faaet en dogmatisk Bestemmelse, ved Siden af den psychologiske Skildring, af Arvesynden. Arvesynden er Syndens Moderskjed for enhver følgende Synd i Adam og for den første som for enhver følgende Synd hos ethvert senere Individ. Og dette Moderskjed er Angisten, den Angest, som er Følgen af Adams Fald. Sa-gen stiller sig ethisk noget forskjellig for Adam og enhver Senere, medens den psychologisk er den samme. Den Angest, som ved Faldet kom ind i Adam, var hans Skyld, gjorde ham skyldig. Men ved Forplantelsen og ved Slægtens Historie gaar den over i ethvert senere Individ, forud for deres Fald. Arvesynden er derfor i det senere Individ det Tilsvarende til Uskyldighedens Angest hos Adam. Arvesynden medfører derfor ingen Skyld. Arvesyndens Angest er vistnok større end Uskyldighedens Angest. Men det er kun et Mere indenfor den samme Uskyldighed. Skyldig kan et Menneske ikke blive ved Andet end ved egen Handlen. Derfor er ethvert Menneske, som fødes, aldeles uskyldigt ganske som Adam. Hvad der forplantes, er vistnok den Angest, som kom i Adams Væsen efter Faldet, men ikke det ved den, som er betinget af Skylden, ikke den onde Begjærlighed. Hvad der forplan-

¹⁾ Se Efterskr. p. 201.

tes, er blot den større Angest, som er begrundet i Slægtsammenhængen med den indkomne Syndighed og deri, at Sandseligheden ved Synden nu engang var blevet Syndighed. Arvesynden er derfor ikke nogen Synd, men kun den psychologiske Tilstand af Angst i ethvert senere Menneske, som er ham medfødt og for ham kan blive Anledning til Syndefaldet. Kan blive det, men naturligvis ikke paa nogen Maade medfører det som uundgaaeligt.

Synden altsaa er den Friheds Handling, hvorved Mennesket sætter den uberettigede Virkelighed og derved binder sig selv som Ufrihed til denne Virkeligheds Konsekvens. Det Ethiske, det Gode, den berettigede Virkelighed *kan* Mennesket ikke længer realisere. Den psychologiske Tilstand, som svarer til Synden, er Angst. Arvesynden bevarer paa samme Tid Slægtsammenhæget (ved at forplante i Menneskets Væsen Syndens Angest) og hvert Individs væsentlige Selvstændighed indenfor Slægtsammenhængen (ved ikke at gøre ham skyldig, men blot at afgive den sjælelige Disposition, af hvilken Syndefaldet, og med det Skylden, kan fremgaa).

Med Synden er altsaa Immanensen brudt. Er Synden, da er hele Philosophien og alle de Livsanskuelser, der i de tidligere Skrifter ere dragne frem, de være æsthetiske, de være ethiske, de være ethisk-religiøse, Noget, som svæver i Luften. De hvile alle paa den Forudsætning, at trods alle Svagheder, Ufuldkommenheder, Fejltagelser (det er deres Syndsbegreb) kan Mennesket dog i Livet, som det er, (det naturlige Liv, Immanensen) naa sit Ideal. Erkjendes Synd at være, da er Immanensen selv sunken i Synd, og der fordres et nyt, overnaturligt Liv, (Transscendensen), hvis Idealet skal kunne naaes.

Vi ere nu avanceret ganske nær Christendommen. I Erkjendelsen af, at Synd er, bryder Christendommen frem. Chri-

stendommen er det nye, det overnaturlige Liv, Transcenden-sen, der demmer Immanensen, for nu selv at sætte Menne-skene istand til at naa Idealet¹⁾.

(Fortsættet).

¹⁾ Som Appendix til „Begrebet Angest“ udkom endnu samme Aar (1844) en lidet Piece betitlet „Forord, Morskabslæsning for enkelte Stænder efter Tid og Lejlighed af Nicolaus Notabene“. Den driver skjæmtende Gjæk med det store Ord, der føres i hans Tid, og med dem, der føre det, fremfor Alle Prof. J. L. Hejberg. At denne lille Piece udkom nu og var holdt i den Tone, havde sin Grund deri, at Begrebet Angest var holdt en Tone, der kunde behage maaske „DHrr Objective“. Ved denne Morskabslæsning skulde de betages ethvert Haab om, at den Haand, fra hvem alle disse Bøger antoges at skrive sig, kunde nogensinde forbedres og blive brugelig for dem. (Uv. Efterskr. p. 202).

—ebus-sager TV vil egnethedensvo reso, den bøf og dommødes
værdi. Det er en vise om at holde man omkring i verden med tro, men
at ikke gøre det ved hjælpen af den (som vi nu se til højst ønske
at få) personlighed, der også er en af de personer, som aldrig prædiken
kan. Det er dog et vigtigt nærvær, da vi
sætter værdi på troen. Det er dog også et vigtigt nærvær, da vi
stiller op mod vredesdelen af troen. Indledt med troen (1481)
viens døl "Troen" er dog et helligt og et højt værdi.
troen har dog et højt værdi. Det er dog også et vigtigt nærvær,
Om Jesu Syndefrihed.

Af Dr. E. F. B. HORN.

Saa sikkert begrundet som Læren om Jesu Syndefrihed er i
den Hellige Skrift og saa indlysende dens Rigtighed maa
være for Enhver, der ser den i dens Forbindelse med Christi
guddommelige Personlighed og med hans tredobbelte Embede,
saa har deu dog neppe hverken i den gamle eller i den nyere
Dogmatik faaet den Betydning, som den fortjener. Jeg und-
tager her vistnok Schleiermacher, der som bekjendt betragter
Christi Person væsentligst fra denne Syndefriheds Side og endog
vil, at Christi Guddommelighed ingen anden Gyldighed og
Betydning skal have end den, som ligger i hans Syndefrihed
og dækkes af denne¹⁾). Men netop denne Omstændighed, at
Schleiermacher ikkun kan gjøre Jesu Syndefrihed til Hoved-
synspunkt ved at stille Guddommeligheden i Skygge, kan vel
gjøre det betænklig for Andre at fremdrage Syndefriheds-
dogmet og give det en mere central Stilling i Christologien.
Som man sædvanligvis ser det behandlet i de dogmatiske Sy-
stemer — og jeg regner da med saagodtsom alle fra de gamle
Dogmatikeres af indtil de nyeste — faar man det Indtryk, at
Dogmets Betydning mest er denne negative, at havde Jesus

1) Se Udviklingen i hans Glaubenslehre 92, §§ 2—105.

ikke været syndefri, saa havde han ikke kunnet være Gudmenneske, og da havde han heller ikke kunnet forsoner for Andre; han havde fortjent Døden for sin egen Synd. Man kan jo Intet indvende mod at give Theorien denne antithetiske Vending, forsaavidt man derved vil hente et Bevis for, at Jesus virkelig var syndefri. Men man kan alligevel ikke lade sig nøje med, at Sagen tages paa den Maade. Saaledes som man plejer at tage den, afgør Dogmet om Jesu Syndefrihed endog Intetsomhelst med Hensyn til Jesu Guddommelighed. Man kan ikke fra det Ene slutte sig til det Andet. Det kunde jo ogsaa for en overfladisk Betragtning se ud, som om Jesu Syndefrihed ene og alene er en Bestemmelse ved ham som Menneske, og at han ikke behøvede at være Gud eller Guds Son for at være den syndefri; thi til et Menneskes Væsen hører jo slet ikke med Nødvendighed Synden. Er det da godtjort, at Jesus var syndefri, saa har man vistnok beivist, at han var et rent og helligt, et sandt og rigtigt Menneske, men Intetsomhelst afgjort om hans Guddommelighed, ikke godtjort, at han ogsaa havde en guddommelig Natur. Saadan er nu vistnok den almindelige Betragtning, og herpaa har det vel grundet sig, at man har havt Schleiermacher mistænkt for i Grunden at være Arianer, siden han vil have Freiserens Person udelukkende betragtet fra Syndefrihedens Synspunkt.

Vi ville dog ikke her videre indlade os paa Schleiermachers Christologi. Hvad der paaligger os, er nærmere at undersøge Syndefrihedens Begreb, ikke just saadan som den overhovedet eller hos Alle maa være, men saadan som den maa være hos En, der har at optræde og virke som Forløser for en syndefuld Slægt. Fejlen hos flere Dogmatikere er allerede den, at de have taget Syndefrihed for alment. De have i Jesu Syndefrihed ikke lagt noget Andet, end hvad der vilde ligget i f. Ex. Adams, dersom han havde

bestaaet i Fristelsen, eller i Englenes. Men det er nødvendigt, at vi i Jesu Syndefrihed se en kvalificeret Form af en saadan almen Syndløshed. Hvorledes den bliver kvalificeret, og hvori dens Eiendommelighed bestaar, vil da blive Gjenstand for vor Undersøgelse.

Det første og nærmeste Synspunkt, hvorfra man kan betragte Jesu Syndefrihed, er vistnok det, at man stiller ham i Klasse med Mennesker overhovedet, betragter ham som Menneskens Søn, og prøver hans Færd paa samme Prøvesten, som alle Mennesker skulle prøves. Naar flere Skriftsteder f. Ex. Es, 53, 9: „Han havde ikke gjort Vold, og der var ikke Svig i hans Mund“, 1 Petr. 2, 22 fig.: „han, som ikke haver gjort Synd, der blev og ikke fundet Svig i hans Mund, som ikke skjendte, der han blev overskjendt, ikke truede, der han led o. s. v.“, Joh. 8, 46: „Hvo af Eder kan overbevise mig om nogen Synd?“ gjøre det klart, at Jesus har været uden Synd, da ser man tydeligt af disse Steder, at Skriften vil have ham maalt med et menneskeligt Maal, bedømt som et Menneske, der er ansvarligt efter Guds Lov, saaledes, at Resultatet bliver, at Jesus alene svarer til dette Maal og staar sig for denne Domstol, medens alle andre Mennesker ikke saaledes kunne retfærdiggjøre sig. Da Jesus opfordrede Jøderne til at komme frem med de Beskyldninger for Synd, som de kunde rette mod ham (Joh. 8, 46), vilde han vistnok hermed ikke, at de skulde stille andre Fordringer til ham end de, som man overhovedet kan stille til et Menneske. Sammenhængen viser jo, at den „Synd“, hvorom der her kunde være Tale, var en saadan, der, hvis han havde havt den, ogsaa maatte kunne have gjort det tænkeligt, at han havde ført usandfærdig Tale (v. 45, 46), altsaa en eller anden menneskelig Synd eller Skræbelighed, hvilken de nu maatte være i stand til at finde hos ham. Grunden hertil var naturligvis den, at Jøderne dengang ikke opfattede ham anderledes end

som en Lærer, en Rabbi, altsaa som et Menneske blandt andre. Af andre Steder i Skriften bliver det imidlertid klart, at Jesu Syndefrihed maa gives en dybere og videre Betydning. Jeg vil strax nævne Jesu Fristelse. Naar Jesus fristes, da maa vi betragte denne Fristelse som enhver Andens, nemlig som et Incitament til at synde. Vistnok kunne vi paa Forhaand vide, at den Hellige ikke vilde eller kunde synde; men dette opnæver ikke Fristelsens Realitet. I en tidligere Afhandling i Theol. Tidsskr.¹⁾ har jeg segt at forklare, hvorledes Jesu Fristelse kunde faa Realitet for ham, selv om det var umuligt, at han kunde ligge under for den. Fristelsen var for ham en Ildpreve, en Skjærsild, som maatte gjennemgaaes for hans ethiske Charakters fuldkomne Udvikling. Men hvad der her er os mest magtpaalgiggende at lægge Mærke til, er Fristelsernes Art. Man ser jo tydeligt, at hvad han fristes til, ikke er saadanne almindelige menneskelige Synder som de, der dagligdags plage enhver af os, men til ganske sær-egne Misbrug af Gaver og Evner, Fristelser, hvis Braad blive os ganske uforstaaelige, dersom vi ikke lægge en anden Maale-stok til Grund end den sædvanlige. Naar Jesus her fristes, saa er det ikke som slet og ret Menneske, men som Profeten, som „Guds Søn“, der nys ved Daaben havde faaet Indvielse til sin Gjerning og var kommen til levende Bevidsthed om, hvad der nu forelaa ham at udrette. „Er du Guds Søn“, siger Fristeren til ham, „da sig, at disse Stene vorde Brød“, ligesaa „Er du Guds Søn, da kast dig ned herfra“. Som „Guds Søn“ tiltales han altsaa, ikke som et blot og bart Menneske. Fristelsen har altsaa kun Realitet for Jesus, forsaaavidt der appelleres til Noget i hans Egenskab af Guds Søn: den gaar ud paa at faa ham til at misbruge sin Mirakelgave, for der-ved at skyde en Gjenvej til det Maal, han som Guds Søn,

¹⁾ Theol. Tidsskr. 6te Binds 2det Heste.

som den store Profet har foresat sig at naa¹⁾). Vi føres her ind paa et psychisk Felt, der ligger langt højere end det, hvorpaa andre Dødelige befinde sig, og vi have derfor megen Vanskelighed for ret at sympathisere med denne hele Fristelseshistorie, i den gjenfinde vor egen Kamp, Smerte eller Sejer. Vi gjenfinde her slet ikke disse Fristelser til Vellyst, Gjerrighed, Forfængelighed, Blodagtighed, hvormed vi have at kjæmpe. Det vilde ialfald være en stor Misforstaelse af Fristelseshistorien, om man troede, at Braaden laa i Saadant. Den Synd, det Fald, som Fristeren havde for Øje, var altsaa af kvalificeret Art, noget ganske Enestaaende, for Jesu Person Eiendommeligt; og det Faktum, at Jesns sejrede i denne Fristelse, giver derfor hans Syndefrihed et ganske eiendommeligt, kvalificeret Præg, der ikke væsentligt vedkommer ham som Menneske, men som „Guds Søn“, som den, der havde et enestaaende Embede i Verden, et Kald at regte, hvilket Ingen før eller siden har havt.

Et andet Sted, som tydeligvis henfører Jesu Syndefrihed til noget Højere hos ham end hans Menneskelighed, er Hebr. 7, 26: „Thi en saadan Ypperstepræst sømmede sig for os, som er hellig, uden Skyld, ubesmittet, adskilt fra Syndere og ophejet over Himlene“. Sammenhængen viser, at Forfatteren til Hebræerbrevet vil have Jesu enestaaende, sande Ypperstepræstedemmes Forskjel fra det levitiske væsentlig bestemt saaledes, at det sidste beklædes af syndige Mennesker, der havde nok med at rense og ofre for sig selv (v. 27), medens Jesus som den syndefri var saaledes stillet, at han kunde engang for alle med et eneste Offer forsonne al Verdens Synd. De første Prædikater, hvormed Jesus som Ypperstepræst betegnes, ὅσιος, ἄνακτος, ἀμιλαρτος, angaa Syndefriheden; strax efter læse vi

¹⁾ Se min Afs. Om Jesu Fristelse bl. a. S. 183: „Ved en emanciperet Brug af Mirakelgauen kunde han naa sit Maal uden Møje og Smerte, men Herredømmet blev helt igjennem jordisk, verdsligt“.

πεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἀμαρτωλῶν, hvorved Overgangen bånes til ψυχλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος. Meningen af dette kan vel ikke være tvivlsom. Som den Syndefri er Jesus „adskilt fra Syndere“, og i Kraft af dette igjen „ophejet over Hømlene“. Jesu Syndefrihed maa her gives en dybere Betydning og større Bærevidde end den, som Syndefrihed overhovedet involverer. Man forstaar ikke, hvorfor En, blot fordi han er syndefri, skal være „adskilt fra Syndere“, og endnu mindre, hvorfor han derfor skal være „ophejet over Hømlene“. Mennesket var jo skabt af Gud til at bo paa Jorden (Gen. I, 26), og var det nu forblevet i den Uskyldighedsstand, hvori det var skabt, altsaa syndefrit, saa var deraf kun blevet Fellen, at Gud havde ladet det bo i det Paradis paa Jorden, hvor han havde sat det (Gen. 2, 15; 3, 24), ikke at det var bleven ψυχλότερος τῶν οὐρανῶν. Her se vi da aabenbart, at Jesu Syndefrihed som saadan er tillagt en større og videre Betydning end den, man faar frem ved kun at henføre den til hans menneskelige Natur.

Paa Spor til en Løsning af denne Vanskelighed føres vi vistnok ved den gamle Lære om en communicatio idiomatum. Dog maa jeg tilstaa, at saadtant som de gamle Dogmatikere have bestemt dette Dogme, finder jeg ikke noget passende genus, hvorunder Eiendommeligheden ved Jesu Syndefrihed bliver at henføre. Det skulde da være enten første eller tredje. Det første, g. idiomatum, giver os Ret til at sige, bruge det Udtryk om Christi hele, guddommelige Personlighed, at han er syndefri, men oplyser endnu ikke Noget om, hvilken Realitet der ligger i en saadan Dom. Man faar ikke vide, hvorfor der kan siges om ham, og hvorledes der kan være en Virkelighed i det, at han ogsaa som „Guds Søn“ har bestaaet i Fristelsen eller overhovedet vist sig uden Synd. Det tredje genus, g. apotelesmaticum, giver os Ret til at antage en forenet Virksomhed i begge Naturer til Fuldbringelsen af

Forlæsningsverket, Vi ter altsaa efter dette nok antage, at Jesu guddommelige Natur har været medvirksom, hjælpende, understøttende for at frembringe hans Syndløshed, navnlig for at give ham den Magt, hvormed han bestod sig under Fristelserne. Men da DD. alligevel strengt fastholdt, at enhver Natur kun fuldbringer det Moment i Forlæsningen, som er den eiendommelig, saa kan den anden Natus Bistand ikke for andre Arten, Charakteren i den Virksomhed, som væsentligt tilhører den første Natur. Vi kunne saaledes nok forstaa, at naar Jesus fristes og sejrer i Fristelsen, saa er hans guddommelige Naturs Hjælp af den Betydning, at han er i stand til at udholde og sejre i en Kamp, der i Grad eller Styrke langt overgaar den, hvori Mennesker ellers stedes. Men her er der jo, som tidligere vist, ikke blot Tale om en graduel Forskjel, men om en kvalificeret. Efter det nævnte genus bliver det den menneskelige Natur, som fristes og hævder sin Syndefrihed ved at sejre i Fristelsen; men det vil være os magtpaalligende paa en eller anden Maade at forklare, hvorledes hans guddommelige Natur kunde være Gjenstand for en Fristelse og give denne Fristelse sin Charakter. De Theologer, som i den nyere Tid have indført et nyt, fjerde genus, hvorefter Forringelsen eller Udtemmelsen af guddommelige Egenskaber i Frelserens Person under hans Fornedræsesstand ikke blot gjaldt hans menneskelige Natur, forsaavidt denne havde Del i Guddommeligheden, men denne guddommelige Natur selv, navnlig Thomasius, Gess, Hofmann o. A., ville vel her træde frem med sin Theori og paastaa, at Eiendommeligheden ved Jesu Syndefrihed ikkun kan forklares, naar man antager en *κενωσις*, saaledes som de lære den. Jeg vil ikke benegte, at den nævnte Theori i flere Henseender har meget Tiltalende ved sig og hjælper til at klargjøre og lette Forstaaelsen af Adskilligt, der hidtil saavel i Dogmatikken som i Exegesen har været gaadefuld og haardt, saaledes ogsaa kan-

ske dette nærværende Spørgsmaal. Men det er dog betenkligt at ty til en Theori, som endnu i flere Henseender er saa disputabel, for at forklare en anden, og vi ville derfor se os om efter en anden Maade at løse Vanskeligheden paa.

Skulle vi se Jesu Syndefrihed i dens rette Lys, maa vi, som bemærket, ikke betragte den i Analogi med ethvert Menneskes Syndefrihed, saadan som denne maatte blive, hvis ikke Synden var kommen ind i Verden, eller hvis vi havde bestaaet os imod Fristelsen. Jesu egen Stilling i Verden var jo betinget af hans Komme til Verden, og dette hans Komme var jo igjen bestemt af det særegne Øjemed, af hans tredobbelte Embede eller Gjerning. Vi kunne altsaa trygt fremsætte følgende Theori: Havde Jesus engang først paataget sig at frlse Menneskene fra Synden, saa havde det været et brudt Løfte, om han ikke havde fuldbragt denne Frelse. Han havde da ikke holdt sit Ord, og den himmelske Fader havde da — for at tale menneskeligt — kunnet imputere ham Uordholdenhed, eller en utvetydig Synd. Han havde altsaa ikke været den syndefri. Vi ville altsaa forsaa vidt kunne forstaa, at Jesu Syndefrihed trods dette Begrebs negative Form dog i Virkeligheden kongruerer hans hele Kald og Gjerning, hans tredobbelte Embede, følgelig bliver et Attribut ikke blot ved hans Menneskelighed, men ved hans hele Personlighed „Guds Søn“. Vi maa her mindes Fristelshistorien. Fristerens Forseg var netop rettet paa den Gjerning, der forelaa Jesus som Forlöser, nærmest som Profeten, men vistnok ogsaa som Ypperstepræsten og Kongen. Fristen vilde vel ikke faa ham til at svigte dette Kald og lige-frem bryde sit Løfte; Djævelen er altfor klogtig til at tro, at saadanne Opfordringer til ligefrem Synd havde frugtet Noget. Derimod frister han ham saaledes, at han vil faa ham til at udøvere denne Forlesningsgjerning paa en Maade, hvorved det ser ud, som han handler i Gjerningens og Embedets Medfør,

men i Realiteten ganske forspilder og fordærver denne Gjerning. Især træder dette frem i den anden Fristelse hos Matthæus (4, 5 ff.), men det lader sig heller ikke miskjende ogsaa i de to andre Fristelser. Lad os nu fæste Opmærksomheden paa Joh. 17. Denne saakaldte ypperstepræstelige Bøn er jo som en Regnskabsafslæggelse. Efter at have udført sin profetiske Gjerning og erklæret sig villig til at lide Døden, hvorved hans hele opofrende, lidelsesfulde Mission fik sin Afslutning, fremstiller Frelseren sig i Bønnen for sin himmelske Fader og beder ham se efter, om ikke Alt er vel og rigtig udført. „Jeg haver“, siger han v. 4, „forherliget dig paa Jordens, jeg haver fuldkommet den Gjerning, som du haver givet mig, at jeg skulde gjøre“. V. 6: „Jeg aabenbaredi dit Navn for de Mennesker, hvilke du haver givet mig af Verden“. V. 8: „De Ord, som du haver givet mig, haver jeg givet dem, og de have annammet dem og erkjendt i Sandhed, at jeg udgik fra dig“. V. 12: „Dem, som du haver givet mig, vogtede jeg, og Ingen blev fortapt af dem, uden det Fortabelsens Barn, paa det at Skriften skulde fuldkommes“. Denne Regnskabsafslæggelse er ikke blot et saadant frimodigt Vidnesbyrd, som en efter almindelig menneskelig Maalestok Syndefri vilde have kunnet afslægge om sin Gjerning, men et Vidnesbyrd af En, der har udført en ganske enestaaende overmenneskelig Gjerning, hvilken han nu beder sin Fader at efterse, om den ikke i alle Maader til Punkt og Prikke er vel gjort. Nu maa vi her spørge: Havde der været en Mangel ved samme, havde det f. Ex. ikke lykkets ham, som det heder i v. 12, at „vogte“ dem, Faderen havde givet ham, saa Ingen gik fortapt uden den Ene, som Faderen selv havde bestemt til Fortabelse, havde Jesus da været den syndige? Herpaa maa Svarret blive: Under almindelige Omstændigheder Nej! Ingen, end ikke Gud selv, kunde forlange af noget Menneske, at det skulde vise sig som en saadan fuldkommen Profet. Gud kan for-

lange Viljens udelte Hengivenhed og Redebonhed hos alle Mennesker, men ikke en altformaaende, uovervindelig Evne til at udrette, hvad den fromme Vilje kan begjære. Forsaa-vidt havde Jesus været syndefri, selv om der havde været store Mangler ved hans udforte Gjerning, naar blot Viljens Redelighed og Udholdenhed ikke havde manglet. Men hvad vi her skulle mærke, er det, at Jesus allerede før sin Kjøds-paaatagelse havde forpligtet sig til denne Gjerning, og senere-hen havde han jo ved at lade sig døbe af Johannes, givet yderligere Læste om at udføre dette af Faderen ham betroede Kald. Under dette Synspunkt vil han ogsaa selv, at hans hele Gjerning skal bedemmes. Skjønt Gjerningen oprindeligen vistnok ikke var ham en Pligt, thi Guds enbaarne Søn maa vel som saadan ikke have Pligter, saa gør han sig dog Gjerningen til en Pligtopfyldelse. Han stiller derfor selv sin hele Gjerning, navnlig sin Død, under Synspunktet af en „Befaling“ (Joh. 10, 18). „Jeg haver“, siger han 17, 4, „fuldkommet den Gjerning, som du haver givet mig, at jeg skulde udføre“. Dette minder ogsaa om Hebr. 10, 7. 9: „Se, jeg kommer for at gjøre, Gud, din Vilje“. Hans Komme til Verden var for at gjøre Guds Vilje, og har han engang stillet sig selv ind under denne Viljes Bestemmelse, saa maa det vel ogsaa betragtes som et Brud paa indgangne Forpligtelser ikke blot, hvis han siden betænkte sig, men tillige hvis han, naar det kom til Udførelse, ikke fik udfort Gjerningen saaledes, som den skulde udføres. Man kunde da dømme ham med hans egne Ord (Luk. 14, 30): „Dette Menneske begyndte at bygge og kunde ikke fuldføre det“. Han har alt-saaaabent ved engang at paataage sig Forløsningsverket og begynde paa det, erklæret sig for at staa under den samme Dom, at svare for den samme Ret, hvorfor Enhver, som har et Kald i Verden og et Regnskab for samme at afslægge, maa være ansvarlig. Jesus, der som Guds Søn oprindelig ikke var

under Loven, har ved sit Komme til Verden, ved at lade sig føde af en Kvinde, stillet sig selv under Loven (Gal. 4, 4) og derved selv forlangt, at hans Gjerning skulde bedømmes fra Lovens Synspunkt, d. e. bedømmes som en Tjeners Gjerning, der udfører, hvad hans Herre har befalet ham. Det her Sagte gjælder naturligvis ikke blot Frelserverket i det Hele, men ogsaa de enkelte Led i samme. Har f. Ex. Jesus engang sagt: „Jeg vil nedbryde dette Tempel, som er gjort med Hænder, og i tre Dage bygge et andet, som ikke er gjort med Hænder“ (Mark. 14, 58), saa maatte det vistnok betragtes som et brudt Løfte, altsaa som en Synd, hvis han, naar det kommer til Stykke, ikke kan indfri det. Han burde ikke gjort et Løfte, som han ikke kunde holde.

Efter det her Udviklede strækker ikke Viljens fuldkomne Renhed og Hellighed til for at skafte os det fulde Indhold i Jesu Syndefrihed. Vi maa ogsaa tage Evnen med. Har han engang selv stillet sit tredobbelte Embede under Lovens, Pligtopfyldelsens Omraade, saa har han ogsaa forpligtet sig til at svare for en Domstol, der tager ligesaa fuldt Hensyn til, om det udførte Arbeide er i alle Maader vel gjort, som til, om Viljen dertil har været god. Se vi nøjere efter, saa ville vi ogsaa finde, at flere af de Skriftsteder, hvor Jesu Syndefrihed fornemmelig betegnes fra den mere rent menneskelige Side eller efter menneskelig Maalestok, dog ikke ganske lade denne anden Sideude af Betragtning. Saaledes, naar Jesus siger til Jederne (Joh. 8, 46): „Hvo af Eder kan overbevise mig om nogen Synd?“ Vi maa her mindes, hvorledes Jederne, her da fornemmelig deres Aandelige Ledere, Fariseerne, overhovedet betragtede Synd og Dyd. De toge selv vistnok ikke saa særdeles meget Hensyn til Viljens Renhed og Oprigtighed, derimod lagde de en ganske fortrinlig og overdreven Vægt paa Gjerningens udvortes Korrekthed efter Loven. Naar Jesus altsaa opfordrer dem til at menstre hans

Liv og Levnet, hans Tale og Færd i det Hele, da maa han vel ogsaa tænke sig, at hvis de havde Noget at udsætte paa ham, da maatte det vel fornemmelig have været et eller andet Brud paa hin Korrekthed i det udvortes Levnet efter Lovens Bogstav. Naar det nu, som det viser sig, ikke har været muligt for dem at finde noget Saadant hos ham, — og man ved, hvor neje de toge vare paa ham for at finde en eller anden Smaating hos ham, der kunde regnes som en Fejl, — da tør vi vel antage, at hans „Syndefrihed“ i denne Henseende maa have strukket sig videre end til en saadan Lovopfyldelse, som vilde have gjort et andet Menneske ansvarsfri efter Guds Lov. Vi maa med andre Ord tænke os, at han ikke blot har været lydig mod selve Moseloven i dens Integritet, men ogsaa gjort sig til en Træl under de Vedtegter, som i Tidernes Leb havde faaet Hævd blandt Folket. Herimod strider da ikke Matth. 12, 10 ff. og lignende Steder; thi om end Jesus har anseet hine Vedtegter forbindtlige for sig, saa følger deraf ikke, at han netop har drevet det til den Yderlighed i Lovobsersvants, som i den nyeste Tid Farisæerpartiet havde villet drive det. 1 Petr. 2, 22 ff. synes vistnok ogsaa at gjelde det rent menneskelige Moment i Syndefriheden, men ogsaa her kommer der dog en Eiendommelighed tilsyne, der træder tydeligere frem, naar vi erindre os Jesu Forhold under Lidelsen. Apostelen sætter de Troende Jesu Exempel for Øje, at de skulde „efterfølge hans Fodspor“. Bestaar nu Efterfølgelsen i at have det samme Sindelag som Jesus, eller ogsaa i at gjøre hans Gjerning efter, altsaa i at vise det samme Forhold under Lidelsen? Jesus „truede ikke, der han led, men overgav det til ham, der dømmer retfærdigen“ (v. 23). Dette vil vistnok ikke involvere nogen Forskjel i hine Troendes udvortes Forhold under Lidelsen fra det Forhold, som Jesus viste. Thi naar vi se til v. 18, 19, ligesaa v. 12; 3, 9 og Tonen i det hele Brev, opdage vi snart, at om end hine

Troende havde villet appellere til Lovens og Retfærdighedens beskyttende Arm mod den Uret, der blev dem tilføjet, saa havde det ikke nyttet dem noget; thi Øvrigheden selv har vel været „vrangvillig“ og utilbøjelig til at beskytte de Forfulgte. Men deraf følger ikke, at en Forfulgt ikke skulde have Ret til at sege den Lovens Beskyttelse, som han kunde faa, mod sine Forfælgere. At Jesus ikke benyttede sig af denne Ret, at han ikke, som han havde kunnet, reddede sig ved Flugten eller forlangte, at hans Sag skulde mere lovformeligen underseges og paademmes, giver dette hans sagtmodige Forhold en ejendommelig Charakter. Det almindelige Syndefrihedsbegreb strækker ikke til for at forklare denne Form, hvori hans Lydighed fremtraadte. Vi maa erindre os, at han jo var kommen til Verden for at lide og dø, og det havde da vistnok været et Brud paa en indgangen Forpligtelse, dersom han havde benyttet nogetsomhelst menneskeligt og tilladeligt Middel til at undgaa denne Død eller udhale den over den bestemte Tid.

Nu kunde En spørge: Har da Jesus havt en dobbelt Syndefrihed, en menneskelig, forsaavidt han ikke har været delagtig i nogen af vores menneskelige, syndige Tilbøjeligheder, og en guddommelig, forsaavidt han ikke har svigtet det Lowest, han indgik, til Fuldkommenhed at udføre Forlesningsverket? Herpaa kan nu svares Nej og Ja efter Omstændighederne, og jeg maa derfor nøjere betragte Sagen.

Man maa ikke engang indskrænke Jesu menneskelige Syndefrihed til et fuldkomment rent Sind og ulasteligt Forhold i negativ Henseende. Et Menneske synder jo ikke blot ved at ville og gjøre det Onde, men ogsaa ved at efterlade det Gode. Den, der ikke elsker sin Næste som sig selv og er villig til i al sin Gjerning at opofre sig for sine Brødre, synder jo mod det store Bud i Loven. Allerede som et syndfrit Menneske alene havde Jesus været forpligtet til at

holde dette store Bud. Han var ikke forpligtet til at blive Menneske, men har han engang gjort sig selv til Menneske ved at fedes af en Kvinde, saa har han ogsaa stillet sig selv under Loven, under den Forpligtelse at hengive sit Liv for Menneskenes Frelse. Jeg mener, at ethvert Menneske, som fedes til Verden, har havt den Pligt paa sig at bidrage til Menneskeslægtens Forløsning. Jesu ypperstepræstelige Embede var ikke noget ganske Nyt eller Ukjendt. Det har paaligget ethvert Menneske før Jesus, at være en saadan Præst og bære Verdens Synder. Til en vis Grad have ogsaa de Fromme før Jesus gjort dette. En Moses, en Elias, en Jeremias have i ikke saa ringe Grad paa forskjellig Maade baaret paa sin Tids, sit Folks Synder, lidt for deres Misgjerninger. Men det, de have lidt, har ikke forslaaet, ikke rukket frem til nogen Forsoning, fordi de nærmest vare optagne med sine egne Synder og havde mere end nok med at bære dem, hvilket ogsaa hint Sted i Hebræerbrevet (Hebr. 7, 26 ff.) viser. Men det er klart af selve Kjærlighedsbudet, at Ingen har Ret til at vise denne Forpligtelse fra sig, nemlig at være villig til ethvert Offer, som maatte kunne forløse Slægten fra Syndetrykket. Nu, da Forløsningen er skeet, vil denne Forpligtelse være bortfalden, ialfald vil den ikke længere fremstille sig i den Form. Enhver har nu at svare for sine egne Synder. Men før Jesus kom, var det anderledes. At Jesus lod sig føde til Verden af en Kvinde, var altsaa, som Gal. 4, 4 ff. tydeligt viser, ensbetydende med, at han gik ind i en almenmenneskelig Forpligtelse, nemlig Villigheden til at tage Slægtenes Syndebyrde paa sig. — Dette paalaa ham altsaa allerede som Menneske og fra den Tid, han var blevet Menneske, uden Hensyn til hans Guddommelighed. Derimod kunde det ikke forlanges af ham som Menneske alene, endogsaa som syndefrit Menneske, at han med Viljen havde forenet Evnen til at forsoner for al Verdens Synd. Jeg har

tidligere omtalt denne Forskjel mellem Viljen og Evnen. Vi se nu, at Viljen til at fuldbringe Forlæsningsverket ogsaa har paaligget hans menneskelige Natur som en Forpligtelse, medens Evnen til at udføre det til Fuldkommenhed ikke kan here ligefrem med til det, han som Menneske har forpligtet sig til og er ansvarlig for.

At Evnen til at udføre Forlæsningsverket laa udenfor Omraadet af hans ligefremme Forpligtelser som syndefrit Menneske, viser sig i en dobbelt Henseende. For det Første maa det være klart, at han ikke kunde være den fuldkomne Profet og Lærer som et syndefrit Menneske alene. Som den enbaarne Søn, der er i Faderens Skjød og derfor fra Evighed kjender Faderen, har han aabenbaret Faderens Vilje og Væsen for Menneskene (Joh. 1, 17; 17, 8). Altsaa tilhører Evnen til at vidne og lære som den fuldkomne Profet hans guddommelige Natur. Ligesaar er det klart af flere Steder bl. a. Rom. 5, 5 ff., at Evnen til at gaa Deden imøde under de Omstændigheder, hvorunder Jesus gjorde det, tilsidst maa tilskrives hans Egenskab af Guds Søn. Den redeligste og mest opfrende Vilje har her ikke været tilstrækkelig. Stedet i Romerbrevet vil jo bevise det Berettigede i vort Haab (v. 5) af det Faktum, at Christus til bestemt Tid døde for Syndere, for Ugudelige. En from og opfrende Mand vil vel knapt kunne lade sit Liv for „en Retsfærdig“, maaske dog for „en God“ (v. 7), fordi han som Menneske dog ser, at her er Noget, som kan være et saadant Offer værdt. Derimod vil han umuligt kunne bekjemme sig til at hengive sit Liv for „Ugudelige“, der efter al menneskelig Beregning ingen Nutte vilde have af et saadant Offer. Har Jesus nu virkelig hengivet sit Liv for „Ugudelige“ eller „Syndere“, for dem, der var saadanne, at endog de bedste af dem tilsidst svigtede ham, fornegtede ham, da beviser dette, at en højere end menneskelig Bevidsthed drev ham, at den Hellig Aand selv op-

fylde hans Tanker og ledede hans Handlinger. Her kommer da atter hans Egenskab som den fuldkomne Profet for en Dag. Endvidere maa vi bringe i Erindring den af DD under genus apotelesmaticum opstillede Kommunikation mellem Naturerne, hvorefter hans guddommelige Natur har styrket den menneskelige til at holde ud under Kampen.

Vi komme altsaa til det Resultat, at Jesu Syndefrihed nok i den Forstand bliver væsentlig at henføre til hans menneskelige Natur, som al Synd og saaledes ogsaa al Syndefrihed kun har real Betydning indenfor Viljens Omraade og da tillige, forsaavidt denne Vilje kun kan have en indre Kamp at bestaa, hvor den er menneskelig, ikke guddommelig. Men der maa da tillige bemærkes, at Jesus fra først af var sig bevidst, at Viljens Ulastelighed ikke var nok til at fuldburde det Forløsningsverk, han havde foresat sig, at ogsaa Evnen til at udføre det Besluttede herer med til hans fuldkomne Ansvarsfrihed. Forsaavidt han nu selv har vidst dette og tillige har vidst sig i Besiddelse af den guddommelige Magt, der gav en saadan tilstrækkelig Evne, maa vi da sige, at hans guddommelige Natur ogsaa hører med for at fyldestgjøre Fordringen til Syndefrihed.

Forene vi det her Udviklede med den Forestilling om Jesu hellige, syndefri Personlighed, som de evangeliske Beretninger give os, kunne vi danne os ét samlet Billedet af, hvad der henhører under Syndefriheden. Som „født af en Kvinde, født under Loven“ har Jesus stillet sig selv og hele sin Forløsergjerning under et Ansvar, under sin himmelske Faders Dom, altsaa forlangt, at den skulde prøves i Henhold til den Mulighed, at det kunde have mislykket for ham, og han da have gjort sig skyldig i en Lovovertrædelse, i en Synd. Skal nu denne Mulighed ikke være illusorisk, doketisk, men høve nogen Realitet paa samme Tid, som det maa indrommes, at den dog aldrig kunde være blevet Virkelighed, saa maa vi

opfatte hele hans Gjerning som en uafbrudt Kamp, Smerte, som et eneste sammenhængende Offer. I hans menneskelige Natur som Kjed og Blod har der ligget en — vel ikke moralsk —, men fysisk Ulyst til at paataage sig denne Kamp. Kampen er rettet mod denne Menneskenaturens Utilbejelighed. Thi Livet elsker ikke Døden, Lysten ikke Smerten. Kunde han have fuldbragt Forlesningsverket, oprettet Israëls Kongedømme, frelst al Verden, uden at det kostede ham et saadant Offer, da vilde det have været tilfredsstillende for hans eget Kjed og Blod. Fristelsen i Ørkenen gik netop ud paa at forlede ham til at vælge denne Gjenvej. Idet han nu alligevel bestod i Fristelsen, saa bekæmpede han ikke en syndig Tilbejelighed i sig, thi hin naturlige Ulyst til at lide Smerte og Død er ikke en moralsk, kun en fysisk Egenskab. Han har altsaa kunnet være syndefri og dog havt en Kamp at bestaa for at gjøre denne Syndefrihed til aktuel Virkelighed hos sig. Den guddommelige Natur har været medvirksom i dette, ikke blot forsaavidt den har givet ham en Kraft til at holde ud i en overmenneskelig Kamp, styrket hans Vilje til at blive en fuldbringende Evne, men ogsaa forsaavidt den har givet ham den Hellig Aands, den profetiske Gaves fulde Lys til at se Opgaven i dens Klarhed og Helhed. Men, kunde man spørge, vilde ikke dette Lys overstraale Merket og Anfægtelsen i hans menneskelige Bevidsthed? Vilde ikke hans guddommelige Naturs Kraft, Ypperlighed og Salighed neutralisere Smerten og Kampen og saaledes alligevel gjøre hans Kamp mod Synden doketisk? Herpaa maa svares Nej; thi har han engang stillet sig under Loven, under Faderens Befaling, gjort sig til en Tjener og berevet sig selv Herligheden, saa har Felgen været den, at hans menneskelige Bevidsthed har opfattet, tilegneth sig hint guddommelige Lys saaledes, som en Tjener altid tilegner sig sin Herres Befaling, nemlig som en Anvisning, som en til ham udenfra kommende Aabenbarelse. En Tjener

har Noget at udrette, hvorfaf en Anden skal drage Fordelen. Jesus har derfor væsentligt mærket denne Faderens Befaling, denne Lov som et ham paalagt Bud, i hvis Opfyldelse han endnu kun nød den ethiske Tilfredsstillelse, at gjøre hvad der var ham befalet, ikke den fuldt personlige, at det Udrettede kommer ham selv tilgode. Det har været et Lys, som klart nok har betegnet Vejen for ham, men ikke i samme Grad har varmet og styrket ham*). Den Varme og Styrke, han alligevel altid har fornummet til sin Gjerning, har kun tilflydt ham draabevis, i saa knapt Maal, som behøvedes for at holde ham oppe i Kampen. Man erindre saaledes Forklarelsen paa Bjerget (Matth. 17), Engelen, der trøstede ham i Gethsemane Have. Der har ligget et Dække mellem hans Guddommelighed og Menneskelighed, som vel har tilstede, at et Lys fra hin kom over i denne, men ingen Livs- og Varmedvæxling. Kun ved Bennen til Faderen har han kunnet delvis gjennem-bryde denne Hindring og faaet netop saa Meget, som behøvedes, for ikke ganske at bukke under i Kampen. Al menneskelig Bevidsthed og Evne er successiv erhvervet, fra Punkt til Punkt tilkjæmpet. Træder Jesus ind i denne Bevidstheds-sfære, saa finder han sig i denne samme mejsommelige Succession, denne Udvikling Skridt for Skridt. Han finder sig altsaa i, at han kun Skridt for Skridt bliver sig bevidst sin guddommelige Herligheds hele Indhold; han fornemmer altsaa sin Guddommelighed paa menneskelig Vis.

Om et Menneske har Viljen til at udrette det Hejeste og Bedste, som overhovedet et Menneske kan udrette, men han alligevel ikke faar det gjort, fordi han ikke har vidst, hvori denne Gjerning bestod og hvorledes den skulde udføres, da anse vi ham med Rette for angerløs, med mindre da denne

¹⁾ Se min Afb. om Jesu Fristelse S. 186: „Hans hele Virketid var derfor et Ophold i en Aandens Órken“.

Uvidenhed selv kan være forvoldt ved en tidligere Synd. Vi ter dog ikke lægge andre Dødelige det til Last, at de ikke have kunnet forlese sin Slægt fra Synden, siden vi af Guds Ord høre, at kun en Eneste, nemlig Guds enbaarne Søn har vidst om en saadan Forlæsnings Mulighed og Maade. Har nu imidlertid Jesus været vidende herom og havt Evnen til at fuldbringe Forlæsningen¹⁾, saa er han fra den Stund, han er blevet Menneske og derpaa har paataget sig Gjerningen, stillet i et Ansvar som ingen Anden. Hans Syndefrihed maa altsaa bedømmes i Henhold hertil. Tænke vi os Frelseren som lidet Barn, endnu ubevist om sit fremtidige Kald, medens vel af og til en dunkel Anelse opsteg i hans Sjæl, om hvad der forestod, tænke vi os nu den første Gang, da Kaldet, Anvisningen, Befalingen fra den himmelske Fader i sin fulde, strænge Klarhed gjennemlyste hans Bevidsthed; — maatte dette Lys ikke paa samme Tid, som han vistnok intet Øjeblik vaklede i sin Beslutning at være Kaldet lydig, dog fylde ham med en uhyre Rædsel? Maa vi ikke næsten tro, at han dengang, ligesom senere i Gethsemane Have, da han raabte: „Fader, er det muligt, da tag denne Kalk fra mig“, bad: „Fader, lad mig ikke vide dette, lad mig glemme det forfærdelige Syn! Thi naar jeg ikke ved det, saa har jeg ikke Ansvaret“. En saadan Bøn har han dog vel ikke opsendt uden muligens i et Anfægtelsens Øjeblik, da han har

¹⁾ Et interessant Spørgsmaal, som jeg ikke har seet behandlet, er det, hvorvidt denne Viden og denne Evne kunne tænkes faktisk adskilte eller ikke. Jeg tror for min Del, at man ikke kan adskille dem, og det af den Grund, at hin Viden, dybere seet, selv i Grunden er Evnen eller med andre Ord, fordi Evnen ligger i selve Bevidstheden, i Erkjendelsens Klarhed og Urokkelighed, i Trøsten og Haabet, i de styrkende og opmuntrende Syner (man erindre sig f. Ex. Forklarelsen paa Bjerget), i Bønnen, som kun opfyldtes i Form af en styrket, levende Bevidsthed. Kunde da ingen Anden have en saadan Bevidsthed? Naturligvis ikke; thi Bevidsthedens Gjenstand var jo væsentligt den, at Jesus var Guds Søn, den, i hvem Faderen havde Velbehag.

været uvis om sig selv. Og om han har opsendt den, saa er den jo ikke blevet opfyldt. Har han derfor fra tidligt af (Se Luk. 2, 41 ff.) været sig bevidst Forløningens Mulighed og Maade og den ham af Gud givne Evne til at udføre Verket, saa er derved hans hele Personlighed og hans hele Liv stillet under Ansvarer, og hans Syndefrihed er ikke et underordnet Prædikat til hans Person eller Gjerning, men giver et fuldt, konkret Kriterium paa hele hans Forhold i Fornedrelsessenstanden. Med Rette betegnes derfor i Fil. 2, 8 hele hans Liv og Gjerning som en Lydighed indtil Døden. — Vi kunne bedst forstaa Fylden i denne gjennemførte Lydighed og Syndefrihed, naar vi tænke paa, at der for ham vel ikke har eksisteret noget som helst Adiaforon, nogen ethisk Ligegeyldighed. Man kan hertil indvende, at for andre Dødelige eksisterer strengt taget heller ikke Adiafora. Dette er ganske rigtigt og stadfæster det oftere Sagte, at Jesu Syndefrihed bliver væsentligt at henføre til hans Menneskelighed. Men alligevel viser jo Erfaringen, at store Stykker, lange og hypotiske Tidsafsnit af vort Liv ere opfyldte med Tanker eller Syster, der paa det nærmeste kunne regnes for sædelige Ligegeyldigheder, ikke fordi disse i sig selv ere det, men fordi vi ere uvidende, fordi Livet og dets Opgave for en betydelig Del endnu er uklar og uigjennemsigtig for os, og derfor saa mangfoldige Ting endnu ikke kunne henføres under en bestemt Rubrik af Gavnligt eller Skadeligt for de sædelige Øjemed. Det hænder vistnok hver Dag, at vi netop af saadan Uvidenhed foretage Adskilligt, som, dersom vi vidste bedre Besked, vilde vise sig at være skadeligt og derfor blev os til Synd, men som vi nu paa Grund af vor Uvidenhed vel ikke kunne staa til Ansvar for. Saadant kan vistnok ikke anvendes paa Jesus. Han den store Opgave, der krævede hele hans Liv, Tanke og Opmærksomhed for at blive vel tilendebragt, saa ingen Mand klæbede ved Udførelsen, staataet saa klar for ham, som vi

maa tro, den har gjort, da har vel denne Klarhed ogsaa udbredt sig over alle endog de mindste Enkeltheder i hans Liv. Er hans Komme til Verden ikke en Tilfældighed, men skeet i et bestemt, eneste Øjemed, saa at hans hele Liv ikkun har været en eneste Lydighed, en eneste Tjeneste (Math. 20, 28), saa tor vi ikke heller tro, at der har været nogen Tilfældighed eller Ligegyldighed i saadan Enkeltheder, som afhang af hans Valgfrihed. Han har ved enhver saadan enkelt Lejlighed været sig klart bevidst et sædeligt Alternativ, inden hvilket det Ené var ret, det Andet uret. Dette giver ogsaa al hans Tale og Gjerning det ham saa ejendommelige Præg af Aandsnærværelse, af pointeret Sikkerhed, af Bevidsthed om, hvad der nu netop er at sige og gjøre. Han famler ikke, hvor det gjælder at svare paa et vanskeligt Spørgsmaal, men er strax færdig med det Svar, som under Omstændighederne er det eneste rette. Han behøver ikke for sig orienterende Indledninger, hvorved hans Tanke efterhaanden arbejder sig ind i Tankens Middelpunkt, men er strax fra først af inde i Sagens Kjerne og ser Alt klart for sig. Det Samme gjælder hans øvrige Gjerninger, hans Rejser hid eller dit, hans Opførsel under farefulde Øjeblikke, hans Fremgangsmaade ved Undergjerningerne, endog hans Forhold, naar det Uventede indtræffer, naar man gør ham Spørgsmaal, som han ikke kan besvare, naar hans Disciple bedrøve ham ved urimelige Anmodninger e. l. Jeg behøver ikke at anføre Bibelsteder for at stette det her Anførte; thi det vil falde Enhver ind, hvad jeg sigter til. Det Billedes, som de evangeliske Beretninger her give, er saare tydeligt og anskueligt.

Jeg mener, at alt dette hører med til hans Syndefrihed, forsaavidt han i et andet Tilfælde havde manglet den fulde Evne til at udføre Forløsningsverket, som han nu engang havde taget paa sig. En mislykket Gjerning, som maatte gje-
iv moe, men tol vald ana tonale resonnement her obbedeligt lan

res om igjen, et unyttigt eller overflodigt Ord, en Ytring af Distraktion eller Selvforglemmelse, hvorved det belejlige Øjeblik ikke blev benyttet, enhver nok saa lidt Famlen og Vaklen ved saadanne Lejligheder, hvor det gjaldt rask Beslutning, — alt Saadant maa jo regnes for et Tab af Tid og Evne, hvorved vi fjerne os et Skridt fra Maalet istedetfor at nærmre os det. Saadant vil være undskydeligt hos nvidende, kort-synede Mennesker, og den Skade, som derved forvoldes, er jo rettet paa ved den fuldkomne Gjerning, som Jesus i vort Sted har gjort. Men dersom nu Jesus selv havde gjort sig skyl-dig i saadanne Fejl, hvem skulde da gjenoprette hans Skade? Han havde da selv behøvet en Forsoner. Det sees altsaa, at hans Syndefrihed ikke blot gjælder Viljen, men ogsaa Evnen og det udførte Verk. Skulde han forsones for al Verdens Synd, maatte han yde et Offer, udføre et Arbejde, der ikke blot rebede den bedste, reneste Hensigt, men ogsaa i objektiv Henseende var et opus omnibus numeris absolutum, hvori altsaa det ved Menneskets Synd forstyrrede Gudsbillede var gjenoprettet i ufordunklet, fuldkommen ulastelig Glæds. Han har derfor ved sin Forløsning ikke gjengivet os en taalelig, passabel Retfærdighed, men en fuldkommen, saa at vi ved hans Død ere blevne fremstillede *ἄγιοι καὶ ἀμέροι καὶ ἀνεγκλήτοι* (Kol. 1, 22) som en Menighed μὴ ἔχουσα σπίλον η̄ ρύτίδα η̄ τι τοιούτων (Ef. 5, 27). Denne objektive Side af Jesu Syndefrihed synes at være fremhævet i 2 Kor. 5, 21: „Den, som ikke vidste af Synd, har (Gud) gjort til en Synd for os“. „Synd“ paa første Sted maa, for at korrespondere med „Synd“ paa andet Sted forstaaes ikke som ond, uren Vilje eller Lyst; thi da vil der ingen passende Mening fremkomme, men som Lyde, Brøst d. v. s. aandelig Mangel i Bevidsthed og Evne, der svarer til den legemlige Mangel eller Lyde, som ikke kunde taales hos Offerdyrene

(Lev. 4, 3¹). Et saadant lydefrit Syndoffer (*ἀμαρτία* paa andet Sted) var altsaa Jesus, fordi han ikke led under nogen somhelst aandelig Mangel eller Svaghed, men var i Besiddelse ikke blot af den absolut rene sædelige Vilje, men ogsaa af den fulde Bevidsthedens Klarhed og Modenhed og den hele aandelige Overlegenhed, som maatte til for at Forlesningsverket skulde lykkes. Ligesom Legemet kan lide under visse Svagheder eller Mangler, være skjævt, forvredet paa et eller andet Lem, forvoxet eller forkreblet, saaledes kan Aanden ogsaa lide af en vis Forkreblethed, Skjævhed, Ensidighed, der under sædvanlige Forhold ikke vilde betragtes som nogen Synd, men som hos Jesus vilde have været det, forsaavidt som saadanne Mangler vilde have lagt uovervindelige Hindringer i Vejen for Udførelsen af Forlesningsverket. Han havde da lettelig kunnet tage fejl i Et eller Andet, misforstaet sit Kald, forfusket Et eller Andet i sin Gjerning; men det havde ikke gaet an, uden at Forlesningsverket derved var blevet forfusket.

Jesu Syndefriheds bliver altsaa kongruent med hans ideale Menneskelighed, saadan, som den viste sig igennem det hele Forlesningsverk, en ideal Menneskelighed uden Plet eller Lyde, lig de græske Gudestatuers, dog ikke i uvirksom Selvnydelse som disse, men i Kjærlighedens Gjerning. En saadan Ideabilitet var ikke mulig uden en Forening af guddommelig og menneskelig Natur, som vi nu have seet, selv om det bliver hans menneskelige Natur, der var Syndefrihedenes egentlige Subjekt og Bærer. Et saadant fuldkomment Menneske, om hvem det med Rette er blevet vidnet: „Han haver gjort alle Ting vel“, vil naturligvis aldrig blandt sine Brødre eller Søstre i Verden finde sin Lige end sige sin Overmand; thi aldrig vil Nogen ved sit Livs Ende kunne se tilbage paa et fuldkomment vel.

¹⁾ Smagn. 1 Petr. 1, 19: „ἀμνού ἀμώμου καὶ ἀσπιλού“.

gjort Livsarbejde. Men deraf følger nu ikke, at den hele Menneskeslægt eller nærmere bestemt hans Menighed ikke i mangfoldige Enkeltheder skal kunne drive det til en sterre Fuldkommenhed. „Hvo, som tror paa mig, skal gjøre sterre Gjerninger end disse“, har han selv sagt (Joh. 14, 12). Dette maab vi lægge nojere Merke til, især fordi Strausz, der ellers har en rigtig Opfatning af hvad der skal til for at give det fuldstændige Begreb af Syndefrihed, har paastaaet, at hvis Jesus har været en saadan ideal Personlighed, hvis Gjerning ogsaa har haft fuldkommen Idealitet og Dadelleshed, saa bliver der intet Mere for Menneskeslægten selv at gjøre. Han har derfor bl. a. i sin: „Das Leben Jesu“ II, 767 sagt, at ikke den historiske Jesus har kunnet være syndefri, men kun „die Menschheit im Verlauf der Weltgeschichte“. „Sie“, heder det, „ist der Unsündliche: sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist“. At Syndefriheden betegnes saaledes er ganske korrékt, men det er at vende op og ned paa det Faktiske, naar han tillægger Menneskeheden denne Syndløshed istedetfor Christus. Menneskehedens Udviklingsgang er ingenlunde „tadellos“. Tvertimod skridter Verdenshistorien frem gjennem en Uendelighed af Fejtagelser, Forviklinger, Tautologier, Tilbageskridt og Spild af gode Kræfter. Men dette hindrer ikke, at delvis, enkeltvis sterre Fuldkommenhed naes end den, som Jesus besad i sin Fornedringsstand. Vi have vist ikke Ret til at tænke os ham som nogen lerd Videnskabsmand eller uddannet Architekt eller Musiker e. l. Men alle disse Fuldkommenheder gjælder netop kun det Fragmentariske, det Enkelte, Stykkevis i den menneskelige Livsgave. Som samlet, hel Personlighed vil Enhver staar uendelig langt tilbage for ham. Endog for de heje Apostle stod han saa uendelig højt, at enhver Tanke paa Sammenligning maatte forekommet dem som en Blasfemi. Havde Frelseren havt særegen Begavelse i en enkelt Retning og med Forkjær-

lighed uddannede sig i denne Henseende, saa havde han ikke været den syndefri efter den Maalestok, som man maatte anlægge paa ham som Verdens Forløser. Ikke nogensomhelst Ensidighed, enkelt Evne, speciel Gemalitet maatte hos ham betones; thi det havde været at flytte Tyngdepunktet ud af Personlighedens Midtpunkt. At han har betonet netop dette og samlet Alt derom, har gjort ham selv og hans hele Gjerning til en fuldkommen syndefri.

Endelig vil jeg berøre et Punkt, som har faaet en vis Interesse, om det end er af mindre theologisk Betydenhed, nemlig det, hvorvidt man af Christi Syndefrihed kan deducere, at han har besiddet en fuldkommen legemlig Skjenhed. Dette mene nu Flere, bl. a. somme af de gamle Dogmatikere, der have villet tillægge Christus ikke blot en singularis animae, men ogsaa corporis excellentia. Som bekjendt, har dette været et Stridsspørgsmaal i Kirkens ældre Historie. Af Jesu Syndefrihed ter man dog vel neppe uledede denne corporis excellentia; thi da maatte man omvendt slutte, at Hæslighed var en naturlig Folge af den syndige, onde Lyst, hvilket ingenlunde er Tilfældet. Den aandelige Skjenhed og Hæslighed svarer vistnok til en fremtrædende enten Fromhed eller Urenhed i Hjertet, men ikke saa den legemlige. Legemets Uskjenhed er kuo indirekte en Virkning af Synden, nemlig forsaaavidt efter Synden „Jorden er blevne forbudet“. Uskjenne, grove Træk, uharmoniske Legemsformer o. s. v. ere ganske naturlige Folger af Trælekaaret, hvorunder Menneskene i større eller mindre Grad befinde sig som Straf for Synden, en Folge af, at de gjennem Slektled maa dyrke en Jord, der bærer Torne og Tidsler, eller overhovedet syse i sit Ansigtes Sved med grove eller tunge Arbejder, hvorved Legemet vansires, forkrebles, svækkes eller paa andre Maader taber sin naturlige Adel, Harmoni og Skjenhed. Har Jesus nu baaret vores Synder paa sit Legeme, lidt Straffen i vort Sted, saa kunne

vi ligesaalet tænke os, at han har været hæslig, som at han har været skjen i legemlig Henseende. Dog er det rettest at ssette dette hen som uvist, som Noget, om hvilket man ikke kan afgjøre Noget fra Synspunktet af hans Syndefrihed.

Slutningsbemærkning. Ser man tilbage paa den Udvikling, jeg har sagt at give af Jesu Syndefrihed, saa vil man se, at den ikke er uden en vis apologetisk Betydning, forsaavidtsom det under Deduktionen mere og mere har vist sig, at Jesus ikke kunde være syndefri paa den Maade og i den Mening, som han efter Skriften har været det, med mindre han har været mere end et Menneske, nemlig Guds Søn. De nærmere Felgeslutninger heraf here nu ikke hid, og mange interessante Konsekventser, som saavel i det Dogmatiske som i det Ethiske kunne drages af vor Udvikling, ville vi her ikke inlade os nærmere paa. Kun et enkelt Punkt vil jeg ikke lade ubesørt, fordi det, saavidt mig bekjendt, ikke har været berørt af Nogen, og fordi det ogsaa kan være skikket til at kaste et Lys tillige paa selve Emmet. Vi have hert, at Jesu Syndefrihed var kvalificeret og onestaaende, forsaavidtsom den viste sig i den fuldkomne Indfrielse af et Lofte, han havde givet, nemlig at frelse Verden fra Synden (Joh. 17), et Lofte, som ingen Anden havde drisstet sig til at aflægge. Indfrielsen af et saadant Lofte kunde vede, som vi have seet, ikke blot den reneste Vilje, men ogsaa en Fuldkommenhed i Evnen, hvilken kun har været mulig for Guds enbaarne Søn. Dette var jo Resultatet. Men vi ter vel ogsaa uden Betænkning underskrive Felgende: Havde et andet Menneske, der ikkun var et Menneske, gjort et saadant Lofte, da havde deraf resulteret en debbelt Synd. For det Første havde Synden vist sig i den Ubesindighed, hvormed et Lofte var givet, som Vedkommande iforvejen burde have vidst laa over hans Evne. Men ikke dette alene. Det

havde allerede været en Synd at give et saadan Loftet, der som Giveren havde vidst, at Loftet kun blev indfriet ved, at han led Deden. Intet Menneske er nemlig berettiget til at tage Livet af sig selv eller foretage Handlinger, der ufejrligt utsætte ham for, at Andre skille ham ved Livet. Enhver Anden, der havde gjort det Samme, som Jesus gjorde, idet han foresatte sig at lide Deden og virkelig ved sin egen Færd paadrog sig en saadan Skjæbne, havde gjort sig skyldig i en Egenmægtighed, som man fra et strengt ethisk Synspunkt ikke kunde forsvare. Selvmord er dog en Synd, selv om man har den bedste Hensigt dermed, og kunde man vel kalde slig Færd Andet end Selvmord? Ethiken har ogsaa et Afsnit om Loftet, f. Ex. Klosterloftet. Her læres med Rette, at disse strengt taget ikke kunne være tilladelige, hvis de gaa ud paa en Disposition over eget Liv eller Over Evner og Midler, ved hvilken vi gjøre os selv aldeles ufrimt. Saadan ligger der en Egenmægtighed, som ikke er tilladt, efterdi vi nu engang som Mennesker ikke ere vore egne Herrer. Hint Loftet af Jesus, hin Selvbestemmelse, som danner Forudsætningen for hans Komme til Verden, for hele hans jordiske Liv og Gjerning, for hans Lidelse og Ded, vilde alt-saa, hvis han havde været et blot Menneske, vistnok stemplet ham som en magelös ædel, opofrende Helt, men dog ikke frifaget ham for den moralske Brest, hvorunder enhver tragisk Helt lider, ja netop have stemplet ham som en Overtræder, og hvorledes kunde han da have været Forleseren? Men det Ejendommelige, Enestaaende ved Jesus er det, at han er Guds Søn, og derfor har den Ret til at disponere over sit eget Liv, som intet andet Menneske har. Dette fremgaar klart af Joh. 10, 17 ff.: „Derfor elsker Faderen mig, fordi jeg sætter mit Liv til, paa det at jeg skal tage det igen. Ingen tager det fra mig, men jeg sætter det af mig selv til. Jeg haver Magt at sætte det til og haver Magt at tage det igjen.

Denne Befaling annammede jeg af min Fader". At et almindeligt Menneske ikke er berettiget til saaledes at disponere over sit Liv, er begrundet deri, at det ikke har „Magt til at tage det igjen“, naar det engang er sat til. Har Jesus derimod som Guds Søn denne Magt, saa har han ogsaa Ret til at sætte det til. Her kan ogsaa anføres Act. 2, 24: „ham oprejste Gud, der han havde løst Dødens Smerte, eftersom det var umuligt, at han kunde holdes af dem“. Jesu Lofte at sætte Livet til og Indfrielsen af dette Lofte maa altsaa bedømmes ganske anderledes, end om et andet Menneske havde paataget sig noget Saadant.

.1

og det i Aar 1517 paa at gøj ebanusmaa gildet, og det
og det nu afholtes til legtighed ved de ebanusmægthaim
og det endeligt jeg nu er ieb iebhærigedie vilde blive vore
enest i Hælighedaa gurzne tis innan. Hinsig, jeg mægt ta lit
1517 ebanusmægthai om Agelæ sante med abet hæst borteb
med 1482 og 1517 ebanusmægthai hædeli. Hæst etna talis

De reformatoriske Bevægelser i Italien paa Luthers

Offiel Preest. "Hæst etna talis **Tid**¹⁾, og nu er ejebenom om jeg
og det næste haab stiud ebanusmægthai gældethed gældethed
etna hæst ebanusmægthai til **VILH. POULSEN**,
syn, der en man har døbt i den fæsteborgsbygninge rejstet
nu en klokkelig Fæst Audi. **X.**

og da et Aften om Læster, i E. Klosterrådet. Her lærte

De senere Tiders Begivenheder i Italien, den sejrrige Udgang
af Kampen for Opnaaelse af Enhed i det Politiske og Ophæ-
velsen af Tvangen til Enhed i det Religiese, har i mere end
almindelig Grad vendt deres Blikke mod Italien, der haabe
for dette Land, der mest af alle har følt Trykket af Pave-
vældet, en Fornyelse af Christenlivet ved en Udrensning af de
Vildfarelser, som Pavedømmet har belemret det med, og en
Tilegnelse af den gamle Sandhed, som Martin Luther leftede
frem i Dagens Lys. Nu, da Troesfrihed har aabnet Adgang
til Hjerterne i Italien, synes endelig Tiden at være kommet
at se dette Haab virkeliggjort og Italien faa Del i de Velsig-
nelser, hvis Savn har nedsenket det i Aarhundreders Uviden-
hed, Overtro og Fordærvelse. Men med dette Fremtidshaab
føres Tanken af sig selv hen mod de Fortidsminder, der kan
egne sig til at give dette Haab Styrke. Haabet om en ita-
liansk Reformation knytter sig naturlig til de Minder om den
reformatoriske Bevægelse, der i det 16de Aarhundrede fra

¹⁾ Efter fem Foredrag, holdte i Missionshuset paa Opsordring af
„Selskabet for Christiania Byes Vel“.

Tydkland havde forplantet sig til Italien og i store Bølger udbredt sig næsten over hele Halvøen. — Derfor kan en Fremstilling af de reformatoriske Bevægelser i Italien paa Luthers Tid netop nu paaregnes Interesse, da Muligheden for en Fornyelse af disse Bevægelser er given med Ophævelsen af Troestvangen og af Pavens verdslige Magt, og Haabet derom herved er blevet saa meget mere levende, da en streng Gjennemførelse af Troestvangen og en skarp Anvendelse af Pavens verdslige Magt netop var det, som umuliggjorde Fremtrædelsen af et Christenliv i Luthers Aand i Italien. — En Fremstilling af disse Begivenheder falder naturlig i tre Afdelinger:

1) Skildringen af de særlige Tilstande og Forhold, som forberedte Reformationen i Italien.

2) Denne Reformations Opkomst og Udbredelse.

3) Dens Undertrykkelse.

Det gjelder om store aandelige Bevægelser, hvad der gjælder om den største, Christendommen, at deres Indtrædelse er knyttet til en vis Udvikling, en vis Tilstand i Tiden. En saadan Bevægelse, en saadan ny aandelig Udsæd, kan kun finde Sted, hvor der er Plads for den, hvor der er en beredt Jordbund. Hvor det voxer og blomstrer, saar man ikke, og heller ikke der, hvor den ingen Jord er, hvor Freet altsaa mangler Næring. Med andre Ord, en ny Tid kan kun aflese en gammel, hvor denne virkelig er gammel, er udlevet, flettes Livskræfterne, der kan holde de Dødsmagter Stangen, som altid er i Virksomhed. Men denne gamle Tid maa dog ikke med sine Livskræfter ogsaa have mistet Modtageligheden til at fornye disse. Der maa ved Siden af den almindelige Udarbejdelse, som plejer at betegne den gamle Tid, ogsaa være Tegn til, at denne Fordærvelse føles som saadan; der maa være Trang

til noget Bedre, en vis Villighed til at modtage, hvad det Nye har at bringe. Disse Betingelser for, at en ny Tid, en ny aandelig Lijsbevægelse, kan intræde, plejere man fat på kaldet dens Forberedelser. Man taler saaledes om Forberedelserne til Christendommen, til Reformationen; indet Felgende skal omhandles Forberedelserne til Reformationen i Italien. *Det*, der først møder Øjet, naar man fører Blikket paa den nærmeste Tid for Reformationen, er Tidens dybe Fordævelse. Samfundet er ormstukket; Tro, Alvor og Sædelighed var veget Pladsen for sine Modsatninger. Alskens Laster gik i Svang; alle Bud traadtes paa den frækkeste Maade under Fodder. De, som skulde være et lysende Exempel for Andre, blev et advarende Pavedømmet, som dog engang, trods de Skjævheder, der var det medfødt, havde haft en Opgave, en Mission i Tiden, og som derfot i sin Kamp for denne kunde regne paa de Bedstes Deltagelse og Alles Agtelse. Pavedømmet var nu ved sine Indehaveres Fejlgreb og ofte lastefulde Liv sunket saa dybt, at det kun ved sin verdslige Magt kunde redde et Skin af sine Indflydelse. Et flygtigt Blik paa Paverrekken før Reformationen er tilstrækkeligt til at belyse den Modsatning, der fandtes mellem Embede og Indehaver, Lære og Liv, og en lige saa overfladisk Menneskekundskab for at skjelne, hvilken Virkning det maatte øve paa Folkene og navlig paa Italianere, der havde Anledning til at se det paa nært Hold. Sixtus IV. var ligefrem en Gudsbespotter, der paa en Indskrift lader sig kalde Gud; han var desuden delagtig i Sammensværgelser og Snigmord. Innocents VIII. opfordrede Christenheden til Korstog mod Tyrkerne, men paa samme Tid tog han Penge af Sultanen Bajasid for at holde dennes yngre Broder i Fangenskab. Den værste af Alle var dog Alexander VI., der ikke undsaa sig for at besmitte sin Stilling med de skjændigste Laster; han var Giftblander, indbed Gjæster til sig og ryddede dem afvejen med Gift, for at kunne legge

deres Ejendomme til sin og vedblev hermed, til han selv faldt i den Grav, han havde gravet for Andre, idet han ved en Fejtagelse selv kom til at drikke af den Vin, der var beredt for en Gjæst. Julius II. følte Sværdet, men det var ikke St. Peders. Han var en drabelig Krigsmænd, hvis Livsformaal det var at udvide ikke Kirkens, men Kirkestatens Indflydelse og forege dens Landområde. Derfor indgik og brød han Forbund, ettersom hans Fordel tilsagde ham det, drog i Krig og stormede i egen Person Fæstningen Mirondola. Det lykkedes ham godt nok, hvad det var hans Hensigt, at styrke Kirkestatens verdslige Magt, men det lykkedes ogsaa, hvad han ikke tænkte paa, at nedkalde over sig og sit Værk den Forbandelse, som er lyst over den, som holder Kjed for sin Arm. Var Julius II. Krigsmanden paa Pavestolen, saa var hans Efterfølger, Leo X., Verdensmanden, og han besad Alt, som Datiden krævede af en Mand med sin Levemaade. Han var en Ven af Lærde og selv lærde, Diplomat, Ynder og Kjender af Kunsten, en munter Jæger og Fisker, men for Kirken manglede han aldeles Interesse. „Han tog Fornojelserne for sig“, siger Erasmus, „for Embedet lod han Petrus og Paulus sørge“. Han var imidlertid ikke blot kirkelig ligegyldig, men var afgjort vantro; thi dette herte ogsaa med til Tidens fine Tone. Han selv talte om Fabelen om Christus, og de christelige Troessandheder gjorde han til Gjenstand for Spas. Reformationen var ham kun en kjedelig Forstyrrelse i hans munstre Liv. Men han døde ikke saa lystigt, som han havde levet. Han fik en brat Død, men klamrede sig i sine sidste Øjeblikke til Livet og bad i sin Sjæleangst sine Tjenere: „BEDER for mig; jeg skal endnu gjøre Eder lykkelige“. Men endnu før han kunne modtage Sakramentet, var det forbudt. Folket sagde om ham: „Som en Ræv har du sneget dig ind, som en Løve har du hersket, som en Hund er du død“; det var den Ligtale, som det holdt over ham. — Naar Paverne var af

den Sort, kan man tænke sig, hvorledes den lavere Præstestand kunde blive med saadanne Forbilleder for Øje. Men om ogsaa Forholdet i denne Henseende havde været anderledes, saa var dog af andre Grunde en dygtig Gejstlighed utænkelig. Ved Besættelser af Embederne toges som oftest alt Andet end kirkelige Hensyn. Kardinalposterne blev besatte med Pavens Yndlinger eller solgte til de Højstbydende. Bispedømmerne og de højere præstelige Værdigheder overdroges til Slægtninge af Paven eller Familier, som vare beslægtede med Romerhoffet, og disse, som ikke havdeanden Interesse af Embedet end Indtagternes, lod sin Embedsgjerning for den lavest mulige Pris udføre af Tiggermunke, der ikke skalde give Embedet Glands, medens de selv hengav sig til sine Fornejleser, til sine Lyster og Laster. Og det forargelige Exempel som udgik fra Pavehoffet og Præstestanden, fandt kun altfor villigt Efterfølgelse i Samfundets lavere Lag. Neppe nogen Tid har været saa fordærvet som denne, og den overgaaes vel kun af Kejser Augustus's Tidsalder, men denne var jo hedensk. Og endda minder Skildringerne fra den Tid¹⁾ af Sædelighedsforholdene stærkt om Apostelens Skildring af Hedeneskabets Raaddenhed i Rom, — saa Forskjellen mellem begge Tider vist var ubetydelig.

Men saa fordærvet Tiden var, var den dog ikke uden Interesse. Efter Konstantinopels Erobring 1453 havde en Mængde græske Lærde forladt sit Fædreland, men havde taget med sig i sin Landflygtighed en Begejstring for og Indsigt i den gamle klassiske Literatur, som de vidste at forplante, hvor de kom hen. Interessen for den klassiske Oldtid tog fra nu af et aldeles ubart Opsving. Og denne Gjenoplivelse af Studiet navnlig af den græske Oldtid kom, som den var kaldet. Den blaserede Tidsalder trængte et saadant Pirremiddel for at holde Livsaanderne oppe. Den

¹⁾ f. Ex. Savonarolas (hos Böhringer).

havde levet sig træt i det kirkelige Liv; den var blevet vammel ved Scholastikens Spidsfindigheder, og den kjedede sig over Politikens Indholdsleshed. Da blev Blikket fra Tidens Jammerlighed rettet hen paa de gamle Dage og Fortidens Glæds, og man følte derfra ligesom et friskt Pust strømme sig imøde, der gjorde saa godt i den kvalme Tid. Den overreflekterte Dannelse droges med en Naturdrifts Styrke henimod Oldtidens friske Umiddelbarhed, der for den udlevede Tid syntes en Foryngelsens Kilde. Derfor blev Interessen saa almindelig. Ikke blot Lærde, men alle Dannede, Mænd og Kvinder, kastede sig over disse Studier; man levede saaledes med de Gamle, at man lagde an paa at leve efter dem. Man spiste, drak og, saavidt muligt, indrettede sig som de; man stræbte at tilbagetrylle et Liv, der i saa mange hundrede Aar havde været „en Saga blot“. Det følger af sig selv, at man skrev og talte Latin; men det maatte ogsaa kun være det reneste klassiske Latin, saadan som det findes hos Cicero. Intet Ord maatte bruges, som ikke havde Hjemmel i hans Skrifter. Erasmus fra Rotterdam fortæller om en berømt gejstlig Taler, der for en Forsamling, hvor Paven var tilstede, og som glimrede af Præster, Bisper og Kardinaler, holdt en Paaskeskeprædiken over Christi Død. Taleren udbreder sig over sit Thema: han sammenligner Fræseren med Oldtidens store Mænd og den Len, han fik, med deres, men under alt dette undgaar han paa det Omhyggeligste at nævne hans Navn. Hvorledes kunde han ogsaa det? Navnet Jesus fandtes jo ikke hos Cicero. Denne Iver for Sprogets Renhed gik saa vidt, at Kardinal Bembo advarede mod at læse Pauli Breve, fordi de fordærvede Stilen. — Saa aldeles havde Interessen for de Gamles Literatur trængt alt Andet i Baggrunden, at da Leo X. udstedte en Opfordring til Korstog mod Tyrkerne, stattede han denne ikke paa Ønskeligheden af den hellige Grav's Erobring, men alene paa Haabet om paa et saadant Tog at

kunne gjenfnde Grækernes og Rømernes tabte Skrifter. Vist nok kan det ikke nægtes, at denne levende Interesse ogsaa førte med sig et vist Liv, saa at denne „Videnskabernes Gjenværelse“ for mange stod som en Tidens Gjenværelse, og Ytringer, som følgende af Luthers Samtidige Hutter, vil derfor ikke vække synderlig Forundring: „O, hvilket Aarhundrede! Studierne blomstre, Aanderne vagne, det er en Fryd at leve!“ Men i Virkeligheden maa man sige, at Tiden ved denne Videnskabelighed gik i en modsat Retning af Gjenværelse. For Italiens Vedkommende satte denne Begejstring for Oldtidshuset langtfra nogen Stopper for Fordærvelsen, men den fejede aabenbar Vantro til. Det viste sig nemlig snart, at idet man fordybede sig i Fortidens Liv, levede man sig ogsaa ind i deres religiøse Forestillingskreds, og da man i sin Tro (om den kan kaldes saa) ikke havde nogen Modstandskraft, saa blev Følgen, at man enten sammenblandede Hedenskab og Christendom eller rent opgav Christendommen for Hedenskabet. Mærkelige Ting fik man nu høre. Gemisthius Plethon bebudede den nær forestaaende lykkelige Tid, da Bibelen og Koranen vilde være gaaede op i en med Hedenskabet mere stemmende Religion. Marsilio Ficino erklaerede det for en Vildfarelse, naar man troede, at den almindeligt udbredte Ugudelighed kunde afhjælpes alene ved en simpel Forkynelse af den christelige Tro, dertil krævedes en højere Magt, enten guddommelige Undergjerninger eller en vis filosofisk Religion, og den platoniske Filosofi var Midtvejen mellem Ugudelighed og Vantro; ved Hjælp af den skulde man vende tilbage til christelig Fromhed. Den aristokratiske Filosof Pietro Pomponazzo benægtede Christendommen som aabenbart Religion; den var for ham kun et Udviklingstrin til noget Fuldkomnere, et Standpunkt, som havde sin foreløbige Gyldighed, men som skulde overvinde for at give Plads for noget Bedre. Vantroen udbredte sig som en Gift i Samfundets højere Kredse. „Troen er kun

en Drøm, der gjælder for sentimentale Kvinder og Munke". Det var en Modesag at være vantro; det var Bornerthed ikke at hylde kjætterske Synsmaader, og selv paa hellige Steder herte Erasmus og Luther gruelig bespottelige Ord om Christus og Apostlerne. Og medens en hedensk Vantro raadede i de fornemme Kredse, nedsank Almuen, overladt til sig selv, i en Overtro, der ogsaa grændsede nær til Hedenskab, saa de forskjellige Veje forte her baade Høie og Lave til det gamle Rom. — Frugten af Gjenopliven af de klassiske Studier var i Italien¹⁾ altsaa kun en dybere Fordærvelse og en almindeligere Vantro; men den kom alligevel til at fremme Guds Hensigter og tjene til at forberede hans Gjerning i Italien. Det kom snart til at gaa op for de dybere Aander, at en Gjenfødelse af Tiden, en Reformation i Kirken kunde ikke ventes ved en Dannelsel, som bragte Sæderne ned i Jevnhejde med det mest fordærvede Hedenskabs, og som til Sjælens Fede rakte Stene for Brød. Men det maatte komme saavidt, for at Tiden kunde ledes til en almindelig Erkjendelse af sin Vanart, og at dens Fordærvelse og Forvendthed maatte blive følt som saadan. Og i Virkeligheden arbejder denne Erkjendelse sig lidt efter lidt op; ved Siden af de kaadeste Ytringer af syndig Livsglæde, ved Siden af jublende Dithyramber af klassisk Form og Indhold, lyder et Suk gjennem Tiden, en Klage over Fordærvelsen i Almindelighed og navnlig i Kirken: „Hvilket Syn, denne Kirkens Elendighed! alle Hyrder har forladt deres Hjorder, de ere betroede til Lejesvende", udraaber En, med Tanken nærmest henvendt paa det hejere Præsteskab, der lod sin Gjerning udføre af Andre. En romersk Prælat ubryder: „Ve, hvo skjænker mit Øje Taarer-nes Kilde! selv de Hejstetroede ere frafaldne, Herrens Vin-gaard er lagt øde. Gik de alene tilgrunde, saa kunde dog

¹⁾ I Tyskland var det vistnok anderledes, thi her trædte de klassiske Studier i Regelen i Kirkens Tjeneste.

Ulykken bæres; men da de strækker sig ud over hele Christenheden, som Aarerne gjennem Legemet, saa drager deres Fordærvelse nødvendigvis hele Verdens Ødelæggelse efter sig". Selv indenfor de Kredse, der sværmede for det Gamle, og som ligeoverfor Udartelsen i Tro og Liv i Almindelighed ikke havde Taarer, men kun Satire og Latter, selv der fandtes Mænd, som rystet af, hvad de saa om sig, gik i sig selv og søgte Sandheden, hvor den var at finde¹⁾). Til at fordybe dette Suk, der laste sig af Tidens Bryst, til alvorlig Bod, og forhøje Længselen efter Forandring, tjente ogsaa de mange timelige Ulykker, som netop da overgik Italiens Land og Folk. Italien var dengang delt i en Mængde Smaastater, hvis Hærskere ferte blodige Krige indbyrdes; Folket, der led baade timelig og aandelig Ned, søgte Hjælp for sin Ulykke ved at stiftte Sammensværgelser mod sine Regjeringer, men kom der ved dybere ned i Elendigheden. Kirkens rige Midler, hvor ved den før havde været en Meder for de Fattige og Ulykelige, anvendtes nu af Paven til at føre langvarige Krige til Fremme af Formaal, som var de kirkelige stik modsatte. Og da disse Hjemsegelser næede sit Højdepunkt i Roms langvarige Belejring, Indtagelse og grusomme Plyndring 1527 af Kejser Karl V.'s Tropper, da faldes denne Ulykke af de Alvorligere som en Gudsdom over et Folk, der havde vendt sine Hjerter fra Herren. „Hvorfra kommer alt dette?“ udraabte i denne Anledning en Bodsprædikant i Rom, „og hvorfor ere vi blevne hjemsegte af en saadan Ulykke?“ Fordi alt Kjæd er hengivet til Fordærvelse, fordi vi ikke ere Borgere af den hellige Stad Rom, men af den fordærvede Stad Babylon; den var fordum fuld af Retfærdighed og Hellighed, og Retskaffen hed boede forhen i den, men nu er den et Tilflugtssted for

¹⁾) Dette var saaledes Tilfældet med den berømte Lærde, Platonikeren Fyrst Piero da Mirandola.

Røvere og Mordere. Nu er den beboet af et Gomorra's Folk, af en forvorpen Sæd, af ugodelige Børn, af frafaldne Præster, Tyve og deres Hædere". Saadanne Udtalelser, Udtryk for Tidens vaagnende Samvittighed, maatte mere end noget Andet vække Erkjendelse af Samfundets Synd og dets Langsel efter Forsoning og Fred; de maatte derfor mere end noget Andet berede Vejen for det, som skulde komme. I den forvirrede Summen af de forskjelligartede Stemmer og Lyd, som steg op af Tiden, skar saadané Vækkerester igennem og tiltvang sig Opmærksomhed. — Den, der aabnede Rækken af dem og klang som en Stormklokke for sin Tid, var den bekjendte Dominikanermunk Girolamo Savonarola, f. 1452, hvis Virkekreds var Florents, en By, der i Forfinelse og Fordærvelse gjorde Rom Rangen stridig. Allerede meget ung var han ved Synet af den Ryggesleshed, han saa om sig, bleven vækket til Bekymring for sin Sjæls Frelse. Mod Forældrenes Vilje gik han i Kloster og studerede med glædende Iver Bibelen og Kirkefædrene. Fra Klostret, hvor han var, blev han sendt til et Kloster i Nærheden af Florents, som fra nu af blev hans fremtidige Opholdssted. Her besteg han Prædikestolen og gjorde strax ved sin Veltalenhed umaadelig Opsigt og samlede en Mængde Tilhørere om sig. Langvejs fra kom Folk for at høre, og længe før Daggry saaes den lange Skare at bevæge sig mod Kirken for itide at sikre sig Plads. Hans ildfulde Veltalenhed førfejlede aldrig sin Virkning. Naar hans Tale brusede frem og knitrede som en Strom af Ild, da brændte ligesom hvert Ord sig ind i Tilhørernes Hjerter og satte Mærker, der vanskelig kunde udlettes. Han tog gjerne, som sin Text, saaledes ogsaa sine Billeder og sin Stil af det gamle Testamente, navnlig af Profeterne; men dette Laan fra Andre gav alligevel ikke Indtrykket af et saadant, men sammensmeltede paa en forunderlig Maade med hans egen Ejendommelighed. Og det var intet Under, at han droges hen til de gamle Pro-

feter og forstod saa godt at tage deres Ord i sin Mund; thi Savonarola var ikke blot en ildfuld, han var ogsaa en profetisk Natur. Han besad dette dybe Seerblik, der opleftet over Degnets Taager, skuer ind i Fremtiden, og hans Syner slog ofte til paa en Maade, der vakte Forbauselse og styrkede Troen paa hans Kald. Gjenstanden for hans Prædiken var Revselse af Folkets Vantro og sædelige Fordærvelse og Forkyndelse af Guds Straffedomme, der truende nærmede sig Italien. Men Savonarola var ikke blot en tugtende Lovprædikant. Han havde seet for dybt i Menneskehjertet og besad for megen christelig Erfaring til i Tidens Aand at forkynne en Retfærdighed, der var bygget paa Synderens moralske Forhold til Gud. I Modsatning hertil forkynnte han den Sandhed, der var blevet ham dyrebar, og som han fandt stadsætstet i Skriften, hans kjæreste Læsning, at ikke ved Lovens Gjerninger, men ved Troen bliver Mennesket retfærdiggjort af Gud. Dette var dog ikke den eneste Modsatning, han stod i til sin Tid. Hans alvorlige og christelige Syn paa Livet maatte ogsaa gjøre ham til Fiende af den humanistiske Retning med sin æsthetiske Livsanskuelse og sin afgudiske Tilbedelse af det gamle Hedenskab. Og ikke mindre spændt maatte Forholdet blive til Præsteskabet, der ved sin Vantro og lastefulde Færd havde et saa svært Ansvar ligeoverfor Tidens Fordærvelse. Han skildrer Pavén og Gejstligheden som en Svinehjord, der gjennemroder Herrens Vingård og lægger den øde. Men Savonarola var ikke blot en Ordets, men ogsaa en Handlingens Mand. De Grundsætninger, han forkynnte, vilde han ogsaa gjennemføre, saavidt muligt, i Livet. Ved Øvrighedens Hjælp fik han Gejstligheden forjagen af Byen; mod aabenbare Laster indførte han Kirketugt, og mod den grændseløse Overdaadighed og Forlystelsessyge — Særkjendet for en overforfinet og fordærvet Tid — traf han gjennemgribende Forholdsregler. Han afskaffede den ydre Pomp

og Pragt og tomme ceremonielle Former ved Gudstjenesten og førte den tilbage til apostolisk Simpelhed. Virkningerne af hans Opræden var ejnefaldende. Hos Mange fremkaldte hans Tale alvorlig Bod og Omvendelse; der oprettedes en Forening af yngre Mænd mod Forlystelser og Udsвшvelser; paa Byens Torv antændtes et Baal af slette Bøger, Overdaadighedsgjenstande, Pyntesager osv., og det mærkedes paa meget, at en alvorligere Aand var kommet over Byen. I en Samtidigs Spottedigt hedder det saaledes: „Florentinerne ere pludselig gaaede fra Sands og Samling af Kjærlighed til Christus“, et Vidnesbyrd ogsaa om, at Virkningerne af Savonarola's Forkyndelse ikke indskrænkede sig blot til det Ydre. — Savonarola blev imidlertid ikke staaende med at være kirkelig Reformator, men han udstrakte ogsaa sin Virksomhed paa det borgerlige Livs Omraade. Men her gik han for vidt, saa hans Virksomhed ikke blev reformerende, men revolutionær. Han støttede Byens Oprør mod sin Regjering og inførte ved Mediceernes Fordrivelse en theokratisk Republik, hvor Christus skulde være Konge. Men han formaaede ikke at styre de oprefte Folkemasser og gav derved sine Fjender frit Spillerum. De Store, som han havde berøvet Magten, Præsterne, som han havde tordnet imod, den letsindige Ungdom, hvis Sæder han havde tuget, forenede sin Indflydelse; Mængdens Stemning vendte sig, og han, der havde havt Alle med sig, blev nu af Alle forladt, greben, kastet i Fængsel og efter et pinligt Forhør hængt og brændt 1498. Alt i Byen kom nu i sin gamle Gjænge; med de gamle Herskere vendte ogsaa de gamle Sæder og Tilstande tilbage, og Virkningerne af hans Stræben syntes at være sporløst forsvundne med ham selv. Det var dog ikke Tilfældet. Af den Ild, som han havde tændt, ulmede der Gnister under Asken, som, naar et Aandens Vejr fik suse hen over dem, atter vilde blusse op i lyse Flammer.

En anden betydelig Mand, noget senere end Savonarola,

havde ogsaa faaet Kald til at være Mand for det Suk, som
steg op af Tiden, og til at forheje Uroen hos den En-
kelte og Folket over Tidens Synder. Denne Mand var Bern-
hardino Ochino, der er sammenlignet med Johannes den
Deber, og virkelig i meget minder om ham. Hans ærværdige
Skikkelse med det blege indfaldne Ansigt, det graa Hoved,
det lange Skjæg, der naaede til Bæltestedet, var allerede lige-
som en Anklage mod den nydelsessyge blødgættige Slægt. Og
naar han saa dabnede Munden og tordnede mod den herskende
Ugudelighed, slog hans Ord ned som Lyn i de Forhærdedes
Hjerter, og naar han saa talte om Livet i Gud og udmaledes
dets Herlighed, da kunde han fremkalde Taarer i de Haarde-
stes Øjne. „Han kunde bringe Stene til at græde“, sagde
ogsaa Carl V., der oftere herte ham. Magten i sin Vel-
talenhed viste han ogsaa i Perugia, idet Indvaanerne der, be-
vægede ved hans Ord, holdt inde med sine Trætter og hæ-
vede alle indbyrdes Processer. Hvad der gjorde hans For-
kyndelse saa indtrængende, var, hvad det var sjeldent paa den
Tid, at den stremmede ud af hans egen christelige Livserfa-
ring. Fedt 1487 var han tidligt vakt til Synderkjendelse,
men søgte ved Hudflettelser og andre strenge Bodsevelser at
vinde Fred for sin Sjæl, men uden at det vilde lykkes. Da
bestemte han sig for Klosteret og gik ind i Franciskanerorde-
nen, og det i den Gren af den, hvis Regel var den strengeste.
Heller ikke her fandt han hvad han søgte, og da han troede,
at han ikke gjorde nok, traadte han ind i Kapucinernes Or-
den, der var endnu strengere, og sagde: „O, Herre Christus,
naar jeg ikke bliver salig nu, saa ved jeg ikke, hvad jeg vi-
dere har at gjøre“. Men paa det Standpunkt, da han kun
spurgte efter, hvad han havde at gjøre, maatte hans indre
Ufred tiltage med hans Selvpinsler. Endelig sagde han da
Lys i Skriften, og nu gik det op for ham, at Christus ved
skrivenes hænde ettes jegom basM nisbyrad nabra act

sin Pine og Lidelse har erhvervet os Fred med Gud, der igjen skjænkes den Enkelte ved Syndernes Forladelse. Udaf denne Overbevisning talte han, og med det Lys, der var tændt hos ham, vandrede han omkring til Heje og Lave for at oplyse dem, der sad i de sammne Skygger, der havde lagt sig knugende over ham. Fuldt Lys havde han endnu ikke; det skulle han først fåa senere, da han blev kjendt med Reformatiønen i Tydkland; men som han var, blev han dog et udvalgt Redskab til at berede Jordbunden for en bedre og klarere Erkjendelse af Frelsens Vej ved Frelsen og Troen paa ham.

Men ikke blot gjennem mundlig Førkyndelse beredtes Hjerterne for denne lysere Erkjendelse. Deh Vej, hvorpaa Ochino var kommet til større Klarhed over sit Forhold til Gud, var nu ikke længere afstængt for Menigmand; Skriften var ikke mere en lukket Bog for Menigheden. Ved Antonio Bruccioli var en nøjagtig Oversættelse af Bibelen udkommet paa Italiensk. Vistnok blev Bogen forbudt, men forinden var den blevet læst, ja slugt af Tusinder. Det Kjendskab, som derved erhvervedes til Modsetningen mellem Skriftenes Vidnesbyrd og Pavens Lære, var af stor Betydning for den italienske Reformation. Mange fik Øjnene op for, at det nok ikke forholdt sig rigtigt med Pavekirken, og at dens Mangler ikke bestod blot i det Ydre, i Misbrug, der kunde rettes, men ogsaa i det Indre, i Usandhed, som maatte udryddes. Da derfor Rygtet om Reformationen i Tydkland udbredte sig til Italien, var det ikke Faa, som gjerne vilde høre noget Nærmere om denne Bevægelse. Paa den Tid var dette heller ikke saa vankeligt. Ved den frodige Opblomstring af de klassiske Studier i Italien besøgtes dette Land af Studerende rundt om fra Europa. En Mængde kom naturligvis fra Nabolandene, Tydkland og Schweitz. Mange af disse var

Mænd, der havde tilegnet sig Reformationens Sandheder, og som nu fik Anledning til at bringe dem videre og gjøre ogsaa Italienerne bekjendte dermed. Men Forbindelsen mellem disse Lande var gjensidig; thi Italienere besøgte ogsaa ofte Højskoler i Tydskland og navnlig Wittenberg, hvor Melanchtons Ry trak Mange hen. Ikke faa af disse kom tilbage med Kjendskab til de evangeliske Sandheder, der i dem havde vundet Venner for Livet. — Såmkvemmet mellem de to Nabofolk indskrænkede sig dog ikke blot til Lærde og Studerende. Særlige Omstændigheder førte ogsaa Almuen fra begge Lande sammen. Ved det Krigstog til Italien, som Karl V. lod foretage for at straffe Paven for hans Uordholdenhed og Troløshed, og som havde den før omtalte Indtagelse af Byen Rom tilfølge, bragtes tydske Soldater i længere Berørelse med den romerske Almue. De omgikkes ikke som Fjender, thi begge Parter havde lige lidet tilovers for Paven, og da kan man nok forstaa, at der udvexedes gjensidige Meddelelser om, hvad der laa Enhver paa Hjerte. Nu var der mange lutherske Soldater i den tydske Hær, ja Anføreren selv var Lutheraner, netop den samme djævre Krigsmann Georg Frunsberg, der gav Luther, da han skulde gaa ind i Salen, et Slag paa Skulderen med de bekjendte Ord: „Munk, Munk, nu gaar du en Færd, saa haard, at jeg og mangen Hærører ikke har gaaet den værre i nogen Leding.“ Men, har du Ret, og er du sikker i din Sag, saa gaa du din Gang i Guds Navn, han forlader ikke Sine“. Underholdningen med Italienerne kom derfor ofte til at antage en religiøs Karakter. De luthersksindede Soldater fortalte sine Værtfolck om Luther, søgte at forklare dem, hvad han vilde, og gav Vidnesbyrd om det Lys, som de havde ham at takke for. Disse, hvis religiøse Trang kun søgtes tilfredsstillet ved Overtro, herte gjerne efter og modtog ogsaa undertiden, hvad de Fremmede havde at bringe. Den Iver, disse

viste for Luther, gik undertiden i sin Uklarhed for vidt. Saaledes fik man en Dag se et besynderligt Optog. Tydske Soldater, forklædte som Biskoper og Kardinaler, drog under Trom-peters Lyd gjennem Byens Gader; men i Spidsen red En i paveligt Skrud, der i en hejtidelig Tale formanede sine Kardinaler til efter Christus's og Apostlernes Exempler at give Kejseren, hvad Kejserens er, nemlig Troskab og Lydighed, og dernæst afslægge det Loftet ved et Testamente, at ville overdrage Dr. M. Luther sin pavelige Magt og Myndighed, for at han kunde befri det pavelige Sæde fra alle giftige Onder og igjen sætte St. Peders Skib paa ret Kjel, for at det ikke længere skulde være et Spil for Vind og Vove, da Styrmændenes Efterladenhed var saa stor, at de, istedetfor at føre Roret, tilbragte Dag og Nat i Sus og Dus. Derpaa raabte hele Hoben: „Længe leve Pave Luther!“ Paven var selv fra sit Fængsels vindue Vidne til den hele Scene.

Saadanne Optojer maatte jo med Rettewække Forargelse, men man maa erindre, at det var Soldater, der ikke pleje at tage det saa nøje med en Spas, om den er grov, naar den er god, og i denne skinner dog et Drag af Alvor igjennem. At imidlertid det Vidnesbyrd, som Soldaterne aflagde i sin Kreds, ikke blev uden Frugt, stadtæster ogsaa en pavelig Historieskriver, der klager over, at „de har forsøgt at smitte den af selve Apostlernes Fyrste Petrus i den christelige Tro underviste Stad med den lutherske Sot“.

Forbindelsen mellem Italien og dets nordlige Naboland fandt dog ikke blot Sted ved gjensidigt personligt Samkjem; der var ogsaa en livlig literær Forbindelse mellem Landene. Bogtrykkerkunsten lagde Vejen, hvorpaa Reformationens Tanker fra Tyskland i en Fart udbredte sig over Italien. Reformatorernes Skrifter blev netop bekjendte i sit Hjemland, før de begyndte at udkomme i Italien. Kun to Aar efter

Luthers Opræden afsatte en Boghandler i Pavia den største Del af et Oplag af hans mindre Skrifter fra Frobens Bogtrykkeri i Basel, og derfra udbredtes de ved Kolportører i alle Retninger. Venedig blev et stort Oplagssted for tyske reformatoriske Skrifter, da Byen blandt Italiens Steder besad de fleste Trykkerier, og dens Kjøbmænd den største Driftighed. Naar der udkom et protestantisk Skrift i Tydskland, blev det sendt til dem, og disse besørgede det oversat og mangfoldiggjort ved Trykken. Men de reformatoriske Bøger fandt ikke blot Trykkere, men ogsaa mange Læsere i Venedig. Paa Rigsdagen i Nürnberg 1524 fremkom der endogsaa Klage derover fra den pavelige Legat Kardinal Campeggio. En pavelig Bulle forbød Luthers Skrifter. Men Venedigs Senat, der ikke kunde hindre Bullens Bekjendtgjelse, sørgede for at gjøre den saa virkningsles som muligt. Det maatte lade den oplæse fra Prædikestolene, men lod det først ske, efterat Gudstjenesten var endt, og Folket havde forladt Kirkerne. Selv i Rom og i Vatikanet fik Reformatorernes Skrifter Indpas, skjent vistnok under opdigte Navne. Martin Bucers Udlæggelse af Psalmerne udbredtes under Aretius Felinus's Navn og blev anbefalet af højtstaaende romerske Gejstlige, der lod sig narre ved Navnet. Ja, Melanchtons Loci, der udkom i Venedig, efterat hans Navn var oversat paa Italiensk (Ippofilo da terra negra) blev et helt Aar offentlig solgt i Rom og læst med stort Bifald af de romerske Kardinaler, som maatte fele sig betydelig flau, da Bedrageriet blev opdaget, og Forfatteren viste sig at være en af Reformationens Høvdinger. De tiloversblevne Exemplarer blev brændte. Paa den samme Maade blev Zwinglis og Calvins Skrifter læste i Rom. Melanchton fortæller i et Brev, at der blev sendt hele Vogtlæs af Bøger fra Tydskland til Italien, og det pavelige Hof, opmærksom paa Faren, omgikkes virkelig med den Tanke, at

forbyde al Handel og alt skriftligt og hvilket som helst Samkvem med Tydkland. Om ogsaa denne vanvittige Tanke kunde have været virkelig gjort, saa var det nu forsilde. Væren havde gjort sit Arbeide, Jorden laa pløjet og beredt til at modtage Sæden. Forberedelserne vare endte; Tidens Fylde var kommet, der skulde delagtiggiere Italien i de Velsignelser, som Tydkland allerede ned godt af.

176. Det er dog ikke i alle lande tilfældet, at der er en

længe stedfundne dyrke, og derved, da de født i de obvede
største opgivning, saa de også i Omtrentlig hvert femte
år vil rejse sig, og i den følgende tids løb ved et
større udhæng af hovedet, og derved, at de født i de obvede
største opgivning, saa de også i Omtrentlig hvert femte
år vil rejse sig, og i den følgende tids løb ved et
større udhæng af hovedet, og derved, at de født i de obvede

Den augsburgske Konfessions anden og attende

Artikel.

(Om Arvesynden og om den frie Villie).

Af

Dr. GUSTAV PLITT,

Professor i Theologien i Erlangen.

[Af Skriften „Einleitung in die Augustana“, II. Erlangen 1868.]

Naar den foregaaende Artikel begrundede Muligheden af
en fra Guds Side stedfindende Rettfærdiggjørelse af Menne-
sket, saa handles der nu i denne Artikel om Nødvendig-
heden af en saadan, idet der udtales, at Synderen af sig selv
ikke er i stand til gjøre det Ringeste, der for Gud kunde
gjælde som Rettfærdighed. Hvo som indbilder sig ved natur-
lige Kræfter at kunne gjøre Naturen from, han „forkrænker
derved Christi Værdskylds og Fortjenestes Ære“. Og atter:
„Egentlig og rigtig at lære, hvad Arvesynden er eller ikke er,
er højlig fornødent, og Ingen kan længes efter Christus, efter
den uudsigelige Skat af guddommelig Miskundhed og Naade,
som Evangeliet tilbyder, eller begjære samme, uden han er-
erkjender sin Jammer og Skade“¹⁾). Hvor der er virkelig
Erkjendelse af Synden i dens hele Dybde, der kommer Hjer-
tet ikke til Ro, førend det har fundet Naaden i Christo Jesu.
Til saadan Syndserkjendelse kunne vi imidlertid ikke af egen
Formue komme, men den kan kun virkes af Gud; som Lu-

¹⁾ Symb. BB. S. 83 § 33; S. 85 § 44.

ther siger i de schmalkaldiske Artikler: „Sadan Arvesynd er en saa dyb og gruelig Naturens Fordærvelse, at den ikke kan erkjendes af Menneskets Fornuft, men maa troes paa Grund af Skriften Aabenbaring“¹⁾). Et Bevis derfor giver allerede Hedendommens Historie, der er fuld af Klager over det Onde og Synden og dog uden hin dybtgaaende Synderkjendelse, der alene fandtes hos det af Guds Aand ledede Pagtsfolk og udtalte sig i dets hellige Skrifter. Ogsaa Kirkens forreformatriske Historie kan anføres som Vidnesbyrd derfor; thi vel har det ikke manglet den ældste Tids og Middelalderers Christne paa Erkjendelse af Synden, hvilken de jo erfarede hos sig selv; den fik ofte et rystende Udtryk i deres Benner og deres Betragtninger, saaat med Henblik herpaa Melanehton vistnok kunde sige, at Reformatorerne ikke skildrede Synden anderledes end Fædrene²⁾). Men naar man saa forsegte begrebsmæssigen at bestemme Syndens Væsen og den Forandring, den har afstedkommet hos Mennesket, kom man hen paa Vildstier, forledet ved filosofiske Bestemmelser, som man uden Berettigelse blandede ind, og i sidste Grund ved Hjertets egen Utilbøjelighed til at erkjende og at tilstaa Fordærvelsens Dybde³⁾). Jo mere Filosofien kom til at raade i Theologien, desto mere forfejlede bleve de begrebsmæssige Opfattelser af Læren om Synden. Istedetfor at trænge frem i Erkjendelse, gik man tilbage og blev blind, saaat heller ikke Skriften længere blev forstaet.

Luther havde ved de særegne Livsførelser, hvori Gud havde ledet ham, begyndt at lære, ikke hvad Synder ere, men hvad Synden er, og ved Studiet af Skriften, især af Paulus, var hos ham, der nu havde aabne Øjne, den rette

¹⁾ Symb. BB. S. 310 § 3. Sml. Chemnitz, Exam. conc. Trid. p. 103 § 3.

²⁾ Symb. BB. S. 81 § 23; S. 83 § 32; S. 86 § 51.

³⁾ Symb. BB. S. 84 § 43.

Erkjendelse blevet fordybet og befæstet. Ved Siden deraf var han i Historien gaet tilbage til den, som ogsaa i denne Erkjendelsesrække hidtil dannede Højdepunktet, nemlig til **Augustin**, og den evangeliske Kirkes Lærere fulgte ham heri¹⁾, uden at forglemme, at dog heller ikke Augustin i dette Stykke ferte ren bibelsk Lære²⁾. Reformationen optog igjen den betydningsfulde Skat, hvormed Augustin paa Lærens Gebet havde beriget Kirken, og førte, idet den stillede sig fast paa Skriftens Grund, den kirkelige Lære om Synden en god Del videre.

Augustin havde betonet det syndige Menneskes fuldstændige Afmagt til det Gode; dog var derved endnu ikke den rigtige Erkjendelse af Syndens Væsen given. Han betegnede den ned igjennem Slægten i Arv gaaende Synd som ond Lyst, *mala concupiscentia*, og just dette Udtryk tog jo Reformatorerne senere igjen op, idet de rigtignok paa denne Tid gav det et dybere Indhold. Thi Augustin opfattede den onde Lyst først og fremst som kjedelig Begjæring, som Indbegrebet af de sandelige Lyster, der have sin Grund i Legemligheden. Derved blev han dog ikke staaende, men tilføjede, at ogsaa Sjælens Begjæring er en ond og syndig, nemlig Egenkjærlighed; fra denne er det da først kommet til den kjedelige Lyst, idet Gud til Straf for, at Mennesket ikke har villet elske ham, men sig selv, har ladet det falde saa meget dybere ned i Sandseligheden. I dennes Magt er Mennesket fastlænket; fra den kan det ikke af sig selv frigjøre sig, men ligger stedse under for de fra Kjedet udgaaende Tillokkelser. Her træder det os imøde, at efter Augustins Lære Arvesyn

¹⁾ Symb. BB. S. 81 § 22, 24; S. 218 § 69.

²⁾ Sm. f. Ex. Chemnitz, Examen cone. Trid., p. 105 § 1; Dieckhoff, Theol. Ztschr. 1860, S. 48 ff. — Zeller farer paa den anden Side vild, naar han kalder Augustins System „en Manicheisme, der var blevet kirkelig“. (V. Sybels Histor. Ztschr. 4, 164).

den dog altid har sit egentlige Sæde mere i Menneskets ydre Væsen, ikke i dets inderste Midtpunkt, dets Jeg, Kildestedet for dets Villen, og at den derfor ingenlunde hellere i Sandhed kan betegnes som Menneskets Begjæring eller Lyst. Det Inderste af Menneskesjælen fremtræder som i sig selv frit for Synden, men som steds lidende under den og som ude af Stand til at unddrage sig den, end sige besejre den, fordi det som Folge af Synedefaldet har mistet de guddommelige Naadekræfter, som blevet det først skabte Menneske tildelte. Augustin betragtede Arvesynden ikke som fuldstændig Forstyrrelse af Menneskets harmoniske Livsretning, som Overgang til Fjendskab imod den hellige Gud, men som Straf for Stamfaderens Synd, en Straf, der først bestaar i Borttagelsen af *gratia*, den højere guddommelige Dygtighed, og dernæst i en Destruktion af det, der endnu er blevet tilovers af Mennesket, saa at her al oprindelig Orden, al Lydighed er ophævet, de laveste af dets Kræfter have oprørt sig mægtigst, medens de højeste, der ikke ere rettede mod Gud, men mod sig selv, ikke formaa at faa Herredømmet over hine. Saaledes er det i Arvesynden fangne Menneske ikke blot ude af Stand til at gjøre det Gode, men endog til at ville det. Det mangler ogsaa dertil de nødvendige Kræfter. Den Udvælgte blive da disse af Gud igjen tildelte og efterhaanden formerede, saaat der af Arvesynden hos den Gjenfedte eller ved Naaden Retfærdiggjorte kun bliver en Del tilbage, nemlig den kjædelige Lyst, der har sit Sæde i den sandelige Legemlighed.

Hos Augustin var altsaa Arvesynden overvejende en Mangel, et Savn, der som Straf var falden i Menneskets Lod, men hvorved selve dets inderste Personlighed ikke var virkelig angreben, ikke forgiftet; den led kun derunder som en Trælbunden. Dette svarede ganske til hans Anskuelser om Menneskets Væsen og dets Forhold til Gud, ifølge hvilken

Mennesket i og for sig allerede som Skabning og som legemligt Væsen er udygtigt til at træde i Samfund med Gud, saa længe til Gud dertil udruster det med sine Kræfter. Men herved kommer Synden til at fremtræde som en i Menneskets Væsen liggende Ufuldkommenhed, som en Svaghed eller i det Hejeste som en Sygdom. Det er klart, at en saadan Lære ikke har Skriften for sig, og ligeledes behover det kun at antydes, at dette er det naturlige Menneskes Anskuelse af Synden. Dette føler den, medens det efter dens egentlige Væsen dog aldeles ikke kjender den, som en Skade, der maa vorde udbedret. Deri, at det har denne dog endnu saa uklare Følelse, tror det at besidde et Tegn paa, at det staar i dets Magt at fuldføre saadan Bedring. Det overvurderer sit Væsen og sin Kraft; det undervurderer Synden og dens Væsen, just hvad dens Syndighed betræffer. Selvretfærdighed og Blindhed for Synden staa i den underligste Sammenhæng med hinanden. Denne Afsvækkelser af Menneskets Syndighed møder os dernæst hos de store kirkelige Lærere i Middelalderen, der alle igjen gik tilbage over Augustin, idet de endnu udtrykkeligere end han opfattede Arvesynden som den blotte Mangel af Menneskets oprindelige Rettfærdighed, og vi vide, at de saa denne oprindelige Rettfærdighed fornemlig i de hejere Naadekræfter, der ikke hørte med til Menneskets Væsen, den saakaldte *donum superadditum*, — idet de fremdeles indskrænkede den onde Lyst, *concupiscentia*, til den kjødelige Begjæring og frakjendte Menneskets medfedte syndige Beskaffenhed som saadan dens Syndighed efter den Sats, at kun det kan kaldes Synd, som sker med Bevidsthed og Indvilgelse¹⁾. Læren udartede derhen, at man betragtede Syndig-

¹⁾ Sml. Thomas, Summa theol. II, 1 quæst. 82 art. 1: „Originale peccatum est habitus, non quidem sicut scientia, sed sicut quædem inordinata naturæ dispositio & languor consequens originalis iustitiae privationem“. Og i Forklaringen: „Est quaedam inordinata dis-

heden næsten blot som en naturlig Egenskab ved den sandelige Legemlighed, hvorfor denne maatte bekjæmpes og holdes nede af den, omend svækkede, dog ikke fordærvede Aand¹⁾.

positio proveniens ex dissolutione illius harmoniae, in qua consistebat ratio originalis justitiae". Fremdeles art 3: „Quum originale peccatum justitiae originali opponatur, nihil aliud formaliter est, quam justitiae originalis, per quam Deo voluntas subdebatur, privatio: materialiter vero aliarum animae virium ad bonum commutabile inordinata conversio, quae communis nomine concupiscentia dici potest"; sml. hertil Forklaringen. Seotus in sententia lib. II. dist. 30 beraaber sig paa Augustins Sats: „Peccatum adeo voluntarium est, ut, si non est voluntarium, peccatum non dicatur". Dist. 32 betegner han som es som „quaedam qualitas morbida consequens curvitatem voluntatis", der ogsaa kaldes „lex membrorum, tyrannus", og siger: „Est sicut quoddam pondus in carne excitans motus sensuales et inclinans animam ad condelectandum carni et ita retardans et reprimens a delectationibus superioribus sive supranaturalibus". Han beraaber sig gjentagende paa Anselms Ord: „Peccatum originale est carentia justitiae originalis" eller „debitae", og bestemmer det Sidste ved: „quia acceptae in primo parente et in ipso amissae". Dette er den fornale Bestemmelse; ved Siden deraf: „Concupiscentia est materiale peccati originalis, quia per carentiam justitiae originalis, quae erit sicut frenum cohibens ipsum ab immoderata delectatione, ipsa non positive, sed per privationem fit prona ad concupiscentium immoderata delectabilia". Dertil sml. Gabrielis sermones de festivit. Christi, serm. 33 om Menneskets oprindelige Tilstand og Natur.

¹⁾ Sm. Meffret, hortulus reginae, serm. 27 E. Schatzgeier i scrutinium p. 18 b mener: „Arbitror nos non magnis impendiis procurare posse modernorum doctorum, intra videlicet quadringentes annos exortorum, quos scholasticorum titulo praenotant, ad divinas scripturas consonantiam. Nam etsi paucula minuti aut verius nullius secundum se pretii libero concedunt arbitrio, utpote: quod possit facere opus bonum ex genere vel etiam ex circumstantia infra limites moralis virtutis; ex consequentia etiam possit facere opus aliquod praeecepti cujuspiam; consecutari quoque alicui tentationi resistere, et ex immensa Dei pietate de congruo se ad aliquem motum gratuitum disponere et sic, quod in se est, facere et similia secundum intellectum supra dictum seu traditum: nihil tamen ei indulgent, quod gratiae est, quod spiritus sancti est, quod supra vires ejus est". Han dadler skarp, at man gjør en stor forskel mellem de gamle og nyere Lærere; thi (22 a): „non tam grandis est modernorum a priscis dissonantis, quanta a plerisque suspicatur, in fundamento potissimum, etsi verbis longe videantur absesse". Det Sidste er, siger han, let forklarligt: „hujus causam aestimare licet

Deri stemte Scholastikere og Mystikere overens, og det indlyser lettelig, hvorledes denne Anskuelse maatte begunstige den Opsattelse, ifølge hvilken Munkesvelserne og alt dermed Sammenhængende var den sande Dødelse af det syndige Kjed, de rette Retsfærdighedens Gjerninger. Paa disse Veje vandrede naturligvis ogsaa Reformatorernes romerske Modstandere. Vel opgave de ogsaa her nogle af den senest forbigangne Tids skamloseste Satser, i hvilke den lettærdige Beträgtning af Synden havde udtaalt sig, ja lode sig nu og da afnøde de videstgaaende Indremmelser¹⁾; men i det Hele gik de dog i Henseende til sædeligt Alvor ikke ud over Scholastikerne tilbage til Augustin, medens Reformatorerne derimod ikke engang blev staaende ved denne, men knyttede sin Lære til selve den hellige Skrift.

Berthold fra Chiemerse udtalte sig i *Tilslutning til en fra gammel Tid stammende Distinktion derhen, at ved Faldet har Mennesket tabt det aandelige Liv og Guds Lig-nelse, medens det har beholdt Guds Billede, skjent vansi-*

modum loquendi philosophicum. Postquam enim theologi togam amici sunt philosophica philosophorumque baltheo praecincti, philosophorum quoque sermona egerunt, unde a veteribus ipso loquendi modo discrepaverunt. Doctores nempe sancti in scripturis suis modum observavere theologicum, quod et in praemissa materia de posse liberi arbitrii certere est conspicuum; in qua doctores sancti de posse loquuntur politico, moderni de posse logicis et physico, quae alteritas non minimum inter eos suscitavit labyrinthum. Nec tamen abomimus⁽¹⁾ nosnullos modernorum nimis induxisse philosophiae, ejus philocapti pulchritudine⁽²⁾. Luther derimod skrev 1518 (opp. v. 3, 233): „Cerum est, modernos, quos vocant, cum Scotis et Thomistis in hac re, id est libero arbitrio et gratia, consentire excepto uno Gregorio Ariminensi, quem omnes damnant, qui et ipse eos Pelagianis deteriores esse et recte et efficaciter convincit. Is solus inter scholasticos contra omnes scholasticos recentiores cum Augustino et apostolo Paulo consentit“.

¹⁾ Sealed s. Ex. 1524 de frankiske Prelater i den 18de Artikel af deres for den frankiske Landdag bearbejdede Udkast, hvori de næsten ganske havde optaget Urb. Rhegius's Ord; sml. Engelhardts, Ehrengedächtniss d. Ref. in Franken, S. 116.

ret, tilligemed det naturlige Liv. Ved Billedet forstod han Hukommelse, Fornuft og fri Vilje¹). Saaledes var i hin Skjænnen allerede klart nok hans og alle med ham Ligesindedes Modsetning mod den evangeliske Lære udtalt. Man læste paa romersk Side, at Mennesket bestaar af Legeme, Sjæl og Aand: Legemet eller Kjødet, Sædet for Sandseligheden med alle dens naturlige Lyster, formedelst hvilke Mennesket, som Afbillede af den jordiske Verden, tilhører denne, — Aanden, den gudbeslægtede, der med sine fornemste Kræfter, Hukommelse, Fornuft og fri Vilje, skal hæve sig til Gud som sit Urbillede, — Sjælen, den imellem begge stillede, der beliver Legemet, men ikke skal blive hængende ved det eller holde sig til det, derimod er bestemt til at hæve sig opad med det²). Disse tre Dele stode hos den Førstskabte i det rette Forhold til hverandre og ingtoge den rette, af Gud villede Ordning; i Legemet var endnu ingen Modstræben mod Sjæl og Aand; det underkastede sig som villigt Redskab³). Men

¹⁾ Tewtsche Theol. S. 221, 200. Sml. dertil Eck, Christenliche Auslegung 2, 108.

²⁾ Idet Berthold udvikler dette, bekjemper han Trichotomien. Tewtsche Theol. S. 193: „Es seien wohl zway wordt, aber nur ein ding. Wie das wort herr begreift gottes mächtigkeit, hayler die parmerhertzikait, also seien im menschen sel und geist nur ein Ding, aber jedes wörtl begreift etwas sonders. Geist wird genennt des menschens geistliche substanz, der sich williglich mit hilff gots solt erheben vber sich zuo got. Derselb geist wirt auch genennt ain sel, umb das er sich natürlich vnder sich naigt zuom leib, denselben erkückt und empfindlich macht, regiert vnd in leiblichen leben erhebt. Doch sol die sel dem leib vnder sich nit nachuolgen, sonder denselben mit jr vber sich ziehen, sonst verkert er den menschen“. Roffensis, assert. luther. confut. p. 499, siger mod Luther: „cuncti orthodoxi patres medium inter spiritum et carnem animam constituent aique in ejus arbitrio situm esse dicunt, cui potius velit adhaerere, spirituine an carni magis. Potest enim, si velit, prudentiam spiritus sequi, potest et idem prudentiam carnis. Tibi vero non haec tres hominis partes, spiritus, inquam, et anima aique caro. Quae res potissimum erroris inae causa est“. Cf. p. 482—63, 109.

³⁾ Tewtsche Theol. S. 211: „Zuolesst hat jm got geben einen

nagtet denne Overensstemmelse i alle Menneskets Dele var det dog endnu ikke skikket til Samfundet med Gud og ikke modtageligt for Nydelsen af de himmelske Goder; thi det var dog endnu stedse blot Skabning, men Saligheden gaar langt ud over det blot kreaturlige Væsen og al dets Evne¹⁾. Saaledes maatte da i Paradiset endnu Noget komme til Menneskets gode Natur. Gud gav det foruden Naturens Liv ogsaa Naadens Liv, skjænkede det Uskyldens Klædebon med overnaturlige Gaver, med Hellighed og Retfærdighed, kort gjorde ham til sit Afbilledede²⁾.

Da Mennesket derpaa faldt, mistede det ganske dette Uskyldighedens Klædebon, den oprindelige Retfærdighed. Der-

solchen leib, der on widerspannheit unterworffen wäre seinem geist, der on vokeysch geperen, vorzüglich und vaterlich auch dem geist gleichformig sein mocht". Sml. det meget betegnende Sted hos Schatzgeier, Scrutinium p. 47 a: hos det første Menneske var fuld, skjønt vistnok ebduu ikke ved Fristelse prøvet Harmoni; Dei siquidem perfecta sunt opera, quod dictum de hac nobilissima creatura praedicatur verissime. Quum autem talis tantaque in humana natura concordia in puris naturalibus constituta inveniri nequeat, utpote ex diversis et diapartatis naturis, corporali videlicet et spirituali, constituta, disparatis et contraria habet affectiones, spiritu ad spiritualia et sensu ad sensibilia tendente, consequens est, quod haec tanta in homine pax, tranquillitas et omnium virium consonantia per donum Dei liberaliter naturae superadditum sit effecta, illas contrarias concilians partes, totamque rectificans naturam, nec non ad beatitudinem elevans supernaturem. Nam ad supernaturam sufficiebat minime sine gratia gratumsciente, sive hoc donum fuerit habitus quidam, sive actualis influxus, sive utrumque complectens", etc.

¹⁾ Schatzgeier, Scrutinium p. 9 b, siger: „Supernaturalis beatitudo nobis in divinis scripturis promissa, quam praestolamus possiden-dam in patria, omnem creatae nature transscendit facultatem"; — 12 b: „beatitudo nobis promissa, quae est pax naturae intellectualis consummata, sicut in ratione apprehensionis exsuperat omnem intellectum creatum in naturalibus consistentem, sic in ratione dilectionis, app- petitionis et assecutionis supergreditur omnem affectum"⁴. Sml. Teut-sche Theol. S. 236.

²⁾ Teut-sche Theol. S. 200, 212, 214; sml. Eck, Christenliche Ausslegung 2, 161.

imod beholdt det, hvad der hørte til dets Væsen, Legeme, Sjæl og Aand med alle deres Evner, blot ikke uforkrænkede, ikke uforstyrrede¹⁾). Det beholdt Hukommelse, Fornuft og fri Vilje, men Alt var svækket²⁾; dets Sjæl tragtede nedad, og Kjødet vilde ikke mere yde Aanden den skyldige Lydighed, efterat Mennesket havde opsgaet Gud Lydighed. Og det Tab, det havde lidt, gik i Arv til dets hele Slægt, ligesom den Skyld, det havde paadraget sig. „Altsaa er den menneskelige Natur bleven druknet i Adam som i sin Begyndelse, idet han med Vidende har syndet og derved er falden i Uforstand og ond Begjærlighed, hvilken alle Mennesker nu have arvelig i sig, og hvori de uden Vidende synde. Saadan Arvesynd bliver ogsaa rettelig tilregnet dem, efterat den med Adams Vidende har faaet sin Begyndelse, hvørvel hans Efterkommerne uvitterlig falde deri. Saaledes er den jordiske Slægt blevet øde og tom, dertil nøgen, efterat den i sin Begyndelse formedelst Adams Synd har hengivet sig til Uvæsen og Daarlighed, forladt sit sande Væsen og derved gjort sig uduelig og uværdig til den evige Salighed“³⁾. Ved den legemlige Forplantning nedarves det ved Adams Synd forurenede og ilde tilredte Kjød, og herfra bliver da Aanden, der træder i Forbindelse med saadtant Kjød, i hvert enkelt nyt Menneske forurennet⁴⁾. Arvesynden bestaar efter dette i et Dobbelt:

¹⁾ Schatzgeier, Scrutinium p. 16 b: „natura humana post lapsum remansit integra, sed tamen debilitata“ cf. p. 51 b ff.

²⁾ Tewtsche Theol. S. 220: „Daneben ist der Mensch in seiner Gedächtniss vergessen, in Vernuft unverständig, sein will ist kraup und von gutem abgewandt; auch dermassen versert, dass er noes für gut will und nur schedlich ding begert“.

³⁾ Tewtsche Theol. S. 231.

⁴⁾ Berthold, ligesom Eck en afgjort Christianer, siger (Tewtsche Theol. S. 222): „Adam hat moetwilliklich gottes pot vertreten, dadurch sein sel und leib verderbt, daneben vergiff vnd verrütt gantz menschlich Fleisch, das in jme als in der woriz ursprünglich gewesen ist. Nachmals wie einige adams sel vergift hat das gantz mœnch-

i den Skyld; som hviler paa den hele Slægt, fordi den var i den syndende Adam (denne Skyld heftes imidlertid ved Aanden) —, og den onde Begjærlighed og den sandselige Lyst, som findes i Kjødet og bensvnes *fomes*¹⁾. Denne sidste man ikke tillægge nogen Skyld, ligesom man ogsaa kun uegentlig, derimod ingenlunde i streng Forstand kan betegne den som Synd; thi den mangler Syndens egentlige Kjendemærke. At synde er nemlig, som Augustin har lært, kun den frie Viljes Sag²⁾; hvor altsaa ingen bevidst Indvilgelse har fundet Sted, der kan ikke være Tale om Synd; og saaledes forholder det sig med det medfødte *fomes*, *concupiscentia*³⁾. Denne er Kjedets naturlige Tilbejelighed, hvilken Kjødet overhovedet ikke kan være foruden; men den er uordentlig, overmægtig, og følgelig i Menneskets Væsen en Mangel. Den er en Byrde, en Tyngsel for Aanden, hvilken den hindrer i dens frie Flugt opad til Gud⁴⁾. Som Straf for Skylden skal fo-

lich Fleisch, also herwider dasselbig einig Fleisch vergift all vnnd yeglich menschlich selen. Angesehen dass awz erster gölichen ordnung yede sel muoes zugetürgt werden iher portion menschlichs fleischs vnd mit demselben ein person machen. Darumb zewcht eins das ander in sein eigenschaft, als ein gepeltzter paum, der zwayerlay natur ist vnd wol oder vbel gerätt, nach fürbrechnung des zweils oder stocks. Also wird die sel gepeltzt in wildem fleischlichen stock, der numals das edel zweyl, die sel, zeucht in sein grobe natur. Got beschafft menschlichen geist anfanglich lawitter, guoet vnd vnuermaligt, alspald derselb geist aus natur vnd erster gölichen ordnung dem fleisch eingegossen, wirt er von stund an on vnderlos vermailigt (verunreinigt) vnd vngeschickt Got zedienen. Dasselb ist die erbsund, darom aller menschen vbel kumbt". Smal. S. 231, 232, 236 og iger 426, hvor en stærkt udpræget Dualisme igjen fremtræder.

1) Roffensis, assert. luth. conf. p. 126: „nos cum Augustino dicimus, somitem ad corpus pertinere, reatum autem ad animam“. Tewtsche Theol. S. 237: „in der erbsund seien zway, eins ist im geist, nemlich die schuld, das ander ist im fleisch und Fomes genannt“.

2) Roffensis, assert. luth. conf. p. 84, 457.

3) Fischer bestrebor sig paa det ivrigste for at bevise dette; smt. assert. luth. conf. p. 81 sqq. Ligesaa Borthold, Tewtsche Theol. S. 233, 239, 240.

4) Roffensis, l. l. p. 112, se omaha opinio sine clamoratu. In anno

mes betragtes, men ikke selv som Skyld; og paa den anden Side er fomes bestemt til for Menneskets højere Del at være et Øvelsesmiddel, paa hvilket denne kan prøve og forøge sine Kræfter¹⁾. Uophørlig lokker den i Kjødet sig befindende Arvesydom, og intet Menneske kan ganske modstaa den saaledes, at han aldrig skulde ligge under for dens Tillokkelser. Meget mere have disse Tillokkelser, fordi nu engang den oprindelige Orden i Mennesket er ophævet, en betydelig Magt, drage Sjælen nedad, afnede Mennesket dets Samtykke og gjere det saaledes til en Synder; thi saasnartsom det med sin Vilje gør sig delagtigt i Kjedets Lyster, synder det selv og lægger Skyld paa sig²⁾. Men nødt til at synde, saaledes at det nu aldeles ikke skulde kunne Andet end synde, er det derfor dog ikke. Synden hører ikke, som Manichæerne sige, til dets Væsen; men det har endnu stedse sin frie Vilje, som er et ufortabeligt Gode.

Denne er ingenlunde et blot Skin, en Klang

¹⁾ Roffensis, l. l. p. 110; cf. 99: „dicitur fomes immundus, quia quotidie nobis immunditiam propinat et levioribus salem peccatis inquinat unumquemque. Non quod fomes ipse peccatum sit, sed quod indesinenter subministret peccati occasionem, qua nemo tam circumspectus est, ut posset penitus devitare“.

²⁾ Roffensis, l. l. p. 107, siger: „paucis dicimus: hoc præceptio, non concupisces, veteris concupiscentiam voluntatis duplex, quod carnis affectibus ipsa se captivam tradit, non autem concupiscentiam carnis, quam penitus vitare nullo modo possumus. Neque enim carni vetitum est, ne concupiscat, quippe quae non potest non concupiscere mala. Sed neque spiritui dicitur, non concupisces, nempe qui non potest non concupiscere bona. Sed animae dicitur, quae inter hos media est, ut non concupiscat ea, quae carnis sunt, neque carnis sectetur desideria“. Cf. p. 126, 471. Tewtsche Theol. S. 242: „wann nu vnser feind fomes, der fleischliche gier, reizt vnd anzündt, ahs lässigkeit oder vnfeiss in vnser haus oder gemüet kumbt vnd die ewa als hausfrau, das ist die gedächtnuss oder verstandnuss, zuo fusst vnd wol gefallen bewegt, alsdenn beschiebt ain lässliche sind. Wann aber freyer will als hawsherr seinen feind fomitem nit austreibt, sondern mit jm frid vnd aynikait oder gesellschaft macht vnd sich jme ergibt, das ist, in fleischlichen wollust verwiligt, alsdenn wirt volbracht ain todstünd, die sonst, on zuothuon des freyen willens nit beschäch“.

uden Gehalt, men den er Virkelighed, vistnok svækket og i sine Bevægelser stærkt hemmet, men dog altid endnu forhaanden, „Menneskets øverste Kraft, hvorved det kan vende sig til det Gode med guddommelig Hjælp, medens det uden denne Hjælp er ondt og egenvilligt“¹⁾). Men denne guddommelige Hjælp, hvilken man dog endnu maa adskille fra den Guds almindelige Indvirkning, hvorved han opholder alle Ting, undrager sig i Grunden heller ikke fra Nogen²⁾). Dersom da Mennesket blot gør Alt, hvad der staar i dets Magt, saa kan Gud heller ikke lade være at belønne det. Han skjænker det vel ikke efter streng Ret, men dog efter en vis Billighed de himmelske, ved Faldet tabte Naadekræfter; han indgyder det den retfærdiggjørende Naade, ved hvilken Striden med Kjedet strax bliver en ganske anden³⁾). Dette be-

¹⁾ Tewtsche Theol. S. 266, sml. 264, 267, 270: „Freyer will ist wandelbärtig vnd verkerlicher natur, der sich aws aigner nichtkait vnder sich zum fleisch verkeret oder mit hilf gots vber sich frey keren mög zue quotem; daselbs errnicht er göttliche gnad. In krafft solcher gnad regiert derselb will menschlichen geyst, dass derselb geist numals williglich streyt wider sein Fleisch“. Roffensis, I. I. p. 500: „liberum arbitrium est naturee vertibilis, ad bonum aut ad malum, et nunc carni quidem ad malum, nunc vero spiritui consentit ad bonum“.

²⁾ Roffensis I. I. p. 461: „nec absentia gratiae prorsus eripit libertatem“; p. 481: „non opinor, quoque peccatores ita committunt a Deo deseri, sed quamquam in peccato mortali fuerint et extra gratiam, nihilominus hoc auxilium speciale praesens esse, quo Deus ad eorum corda pulsat, ut intrent. Communes peccatores gratia carent interna, sed praeter generalem influxum non deest illi auxilium speciale, quo misericordia stimulatur ad redditum“. Cf. Schatzgeier, Scrutinum p. 18 a, 19 b.

³⁾ Roffensis, I. I. p. 500: „liberum arbitrium extra gratiam potest auxilio Dei, quod nulli peccatori deest, se sub vertibilitate ad spiritum præparare“; 480: „non est igitur, ut quisquam dubitet ad hunc sensum, in hominis potestate sitam esse viam et gressum ad Deum, quando quidem praesto sit Deus cuique volenti fidem et gratiam elargiri suam“, og saaledes ofte, som 489, 497, 507, 508. Ligesa Schatzgeier i Scrutinum, hvor han 13 b udraaer: „reddimus, candide lector, jussu Salvatoris, quae sunt Dei, Deo; reddamus nunc Caesari nostro, libero arbitrio, quae Caesaris sunt“, — hvorpaas han nøjagtigen udvik-

gynder hos Barnet allerede med Daaben. Sakramentet bort-tager al Skyld fra det i Arvesynden fedte Barn; tilbage bli-ver altsaa blot endnu den kjødelige Tillokkelse eller Lyst, *fomes* eller *concupiscentia*, hvilken imidlertid nu endnu mindre har Syndighedens Charakter, men derimod kun bliver at anse som en Mangel, der lidt efter lidt skal udbedres, om den end i dette Liv aldrig fuldkommen forsvinder. Det Til-bagestaaende „tjener imidlertid ikke saa meget til Syndens Formerelse, som til god Øvelse og Arbejde“¹⁾). Som Straf kan Kjødets Forurenselse og den i det hele Menneske ind-traadte Forstyrrelse endnu blive betragtet; men om Synd i Ordets egentlige, strenge Forstand har man, som allerede be-mærket, først igjen Ret til at tale da, naar den Debte trods Naadens Hjælp med sin Vilje indgaar paa de kjødelige Til-bejeligheder.

Saa glat affandt man sig i den romerske Kirke med Syden og gjorde en aaben Bane for Egenretfærdigheden. Det

hvor er det i syden, hvad den frie Vilje ogsaa uden Nanden kan være, idet han rigtig-nok skjerner imellem det *posse*, som in abstracto skal tilhøre liberum arbitrium, og dets Virken *de facto*. Sml. Eck, Christenliche aussle-gning 1, 89 b; 2, 188 b; og i hans *aduersarii*, se Luth. opp. v. 1, 413: „est voluntas in anima, sicut rex in regno“

¹⁾ Tewtsche Theol. S. 238, sml. 239: „doch ist dieseb rayl-zung au jrselbs kain sünd, sonder sy bleibt im fleisch als ein geprechen, domit der geyst streyten vnd tugent erkriegen, auch daneben die un-tugent vberwinden vnd austreiben möge“. Roffensis, assert. luth. conf. p. 101: „omnes unanimiter assentur, peccata cuncta per baptismam deleri. Quod si cuncta peccata penitus abolita sunt, quomodo potest is fomes, qui relinquitur, peccatum dei?“ P. 108: „sive defectum appelles seu somitem seu quidvis aliud, ego plane concupiscentiam eam, quae carnis est, contra legem esse nego“. P. 94: nemo tibi negat, con-cupiscentiam hanc, quam et alii somitem appellant, non ex primi pa-rentis peccato relictum esse. Istud omnino concedimus. Confitemur in-super eandem incipere minui sub baptimate, durare quin etiam ad mor-tem usque carnis, in aliis magis, in aliis minus. Cæterum ejus restum extingui penitus in baptimate non ambigimus, quo sublato nihil ei re-liquum est, quo deinceps ipse possit proprio peccatum appellari“. Der-til endnu p. 115, 127.

var en Lære, i hvilken det naturlige Menneske retfærdiggjorde sig for sig selv, idet Synden først blev nedsat til Svaghed og derpaa erklæret for en Naturnødvendighed. Naar saa var, behøvede man da rigtigok i Grunden heller ikke mere nogen Frelser, men kun et forbillede, som altid og fuldstændigt havde overvundet denne Svaghed. Saa meget mere saa Luther sig foranlediget til fra Begyndelsen af at optrade mod denne Overfladiskhed, og i den afgjorte Kamp imod denne er han forbleven sig selvlig.¹⁾

Hvad Syndens underste Væsen er, og hvor stærkt den har forgiftet Mennesket, havde han, der dog havde tilbragt sin Ungdomstid i den alvorligste Stræben efter Helliggjørelse og fri fra alle grove Overtrædelser, erkjendt under de sværeste indre Kampe, og det blev ligeoverfor den herskende Overfladiskhed klart udtalt af ham. I et af de første tydske Skrifter, som udkom fra hans Haand, Udlæggelsen af Fader Vor for enfoldige Lægfolk, hvilken blev vidt udbredt, heder det: „den gamle Adam er intet Andet, end at vi i os finde ond Tilbejelighed til Vrede, Had, Ukyskhed, Gjerrighed, Ære, Hoffærdighed og deslige. Thi saadan ond Skik og Væsen er os tilarvet fra Adam og medfødt fra Modersliv, og deraf følge alle Slags onde Gjerninger, Mord, Egeskabsbrud, Reveri og lignende Overtrædelser af Guds Bud; og saaledes bliver formedelst Ulydighed Guds Vilje ikke gjort“^{1).} Allerede Ordlyden viser, at han her sluttede sig til Mystikerne, meddens han haardt dadlede Scholastikerne og deres Disciple, „de unyttige Snakkere, som forføre de arme Folk med sin Lære og næsten skrige fra Prædikestolen, hvorledes man skal have og gjøre en god Vilje, god Mening, godt Forset“. Og endnu

¹⁾ W. W. 21, 187; til Grund for Udlæggelsen læs Prædikener i Fa-stetiden 1517; S. 188: „dersom der var en god Vilje i os, da behøvede vi ikke denne (den tredje) Bøn“. Sml. Köstlin, Luthers Theologie 1, 117.

mere afgjort angreb han dem i Stridssætninger fra det samme Aar, i hvilke han kaldte Mennesket et ondt Træ, som ikke kan ville eller gjøre Andet end Ondt. Dets Natur er for-dærvet og ond og kan ikke unddrage sig det Onde. Der er i den intet Andet end en levende Tilbøjelighed til det, som er Gud imod, og al saadan Tilbøjelighed er noget Ondt, et aandeligt Horeri. Man ter ikke tale om, at Menneskets Vilje er fri og kan bestemme sig hid eller did; meget mere er den aldeles fangen og bunden; af sig selv kan den ikke komme Naaden imøde og ikke tage Del i dens Virken. Fra Menneskets Side gaar Intet forud for Naaden uden Ufelsomhed for den, ja Fjendskab imod den. Saalænge Mennesket staar udenfor Naaden, kan det ikke Andet end synde, da dets egen-kjærlige Vilje modstræber Guds¹⁾. Af denne dybe Syndebvidsthed var den første af hine 95 Sætninger baaren, i hvilke man plejer at se Reformationens Begyndelse, nemlig den Sætning, at den Christnes hele Liv maa være en stadig og upphærlig Bod. Modstanderne, især Eck, felte, som deres Medsigelse viste, Betydningen af denne Sats, og Luther gientog den i stedse nye Vendinger og med tiltagende Skarphed. I sig selv — skjent han trøstede sig til at staa i Samfund med Gud —, i sit af syndige Rørelser, især af Tvivl, anfegtede Hjerte felte han daglig Syndens Magt og den gamle Adams Usehed, som ogsaa han endnu bar paa; dette oplukkede for ham den ubrudte Synds Væsen hos det endnu ikke af Naaden grebne Menneske, og han erkendte Intetheden af den saakaldte frie Vilje, af hvilken Modstanderne i sine egenret-færdige Bestræbelser gjorde saa meget Væsen. Dette var Udgangspunktet, hvorfra, og Vejen, hvorpaas Luther, hvis aabne Øjne blev oplyste ved den hellige Skrifts Lys, naaede frem til den rette Indsigt i Menneskets nedarvede syndige Fordær-

¹⁾ Opp. v. 1, 315 sqq.

velse. Dette se vi af de i høj Grad skarpe Hejdelberger-Sætninger og Forklaringerne til dem¹); dette lære vi fornemlig igjennem den videre Udvikling af de for Leipziger-Samta- len bestemte Satser²). Han havde at bevise den Sats, at vi Christne daglig maa gjøre Bod, og han gjorde dette, idet han henviste til, at Syndens Tønder uopherlig ulmer i os og frem-driver nye Begjærligheder; men Kjedets Begjæring, hvorem ogsaa Skriften taler, er Synd; thi Gud forbryder at begjære. Saa megen Synd er der hos den Christne, som der findes Modvilje, Træghed og Modstræben; thi da tilhører aldrig det hele Hjerte Gud; saaledes synder altsaa den Christne uopherlig; enhver god Gjerning er besmittet, og dette varer her paa Jorden ved lige til Enden. Vistnok indvender man, si- ger han, at han afviger fra den hidtil gjængse Sprogbrug, naar han egentlig allerede kalder saadan Begjærlighed Synd; men selve denne Sprogbrug beror paa en Misbrug og er en Afvi- gelse fra den hellige Skrift, opkommen derved, at man med overfladisk Behandling af de hellige Ting vel har bibeholdt Skriftenes Ord, men udtemt Indholdet af dem. Grundskaden i Modstandernes Lære ser han deri, at den kun gør Sjælen, og det navnlig dens ædlere Del, til Naadens Objekt, og dernæst, at den skjerner metafysisk imellem Kjed og Aand som to Substanter, medens dog det hele Menneske er Aand og Kjed, Aand forsaavidt som det elsker Guds Lov, Kjed for- saavidt som det hader den. Saaledes bo Sundhed og Syg-

¹⁾ Opp. v. 1, 387 sqq. Indledning 1, 102. Sml. opp. v. 2, 203 angaaende Syndigheden af fomes.

²⁾ Opp. v. 3, 272: *igitur stat mea secunda propositio et claret, quomodo peccatum remanest post baptismum et in omni opere bono sit peccatum, si misericordia non succurerit, mortale et nullum esse na- tura sua veniale. Quare iterum stabilitur, quod multo magis actus im- piorum sunt mere mali, et sic omnis actus aut bonus aut malus contra determinationem concilii Constantiensis, id est Thomistarum, quos ibi regnasse appetit. Ex his etiam insertur, liberum arbitrium esse mere passivum in emni actu suo, qui velle vocatur.*

dom ved Siden af hinanden i det samme Legeme. Det Nye, Kjærligheden, er blandet i det Gamle for at uddrive dette af det hele Menneske, først af Hjertet, derpaa af Legemet og alle dets Lemmer¹⁾.

Luther havde opfattet Syndens Væsen som en Enhed, bestaaende ikke i en blot Mangel, men i den levende Modstræben mod Guds Vilje, og denne har sit Sæde ikke i nogen Del af Mennesket, i den sandelige Legemlighed, men i det hele Menneske, i dets inderste Jeg. Dette er efter sit hele Væsensomfang — Legeme, Sjæl og Aand — fra Fed-selen af syndigt, og i den nedarvede Synds Væsen frembringer heller ikke Daaben nogen Forandring, saataat Synden f. Ex. fra dens Fuldbrydelse af skulde være mindre syndig. Forskjellen er derimod blot den, at for Christi Skyld Synden ikke mere tilregnes den Døbte, der staar i Naade hos Gud.

Denne Lære, for hvilken Luther i rettelagde talrige og szaaende Skriftsteder, fandt hurtig Anerkjendelse hos alle virkelig Evangeliske og udskilte disse fra dem, der falsklig til-lagde sig dette Navn, saavelsom fra mange Humanister²⁾. Klarest blev den dog i sin Sammenhæng udviklet af Melanchton i hans snart almindelig anerkjendte dogmatiske Grundtræk, *Loci*, hvorved igjen et stort Skridt var gjort til denne Læres Befæstelse³⁾. Han begyndte her med Læren om

¹⁾ Opp. v. 3, 251—272; cfr. 269: „ubi concupiscentia in corde, in anima, in viribus est, ibi non totum cor, non tota anima, non totae vires diligunt, ac per hoc tantum peccant, quantum ibi reliqua est concupiscentia seu peccatum“. I Komm. t. Galaterbr. fra 1519 (opp. 3, 418) heder det: „Ego mea temeritate carnem, animam, spiritum prorsus non separo. Non enim coro concupiscit, nisi per animam et spiritum, quo vivit, sed spiritum et carnem intelligo totum hominem, maxime ipsam animam“.

²⁾ Vel paasgtelsesværdig er her den sandsynligvis af Job. Rurer og Adam Weiss forfættede „Rathschlag der Evangelischen in Franken“, der udkom 1525; i Art. 18 lærer den aldeles skriftstiftigt om den frie Vilje. Sml. Engelhardt, Ehrengedächtnis der Ref. in Franken, S. 147.

³⁾ Sml. nærværende Forfs. Udgave af *Loci*, S. 106—145.

den saakaldte frie Vilje og begrundede dens Intethed ved at henvise til Guds, Skaberens, ubetingede Almagt, ved Siden af hvilken ingensomhelst Frihed og Selvbestemmelse hos Skabningen paa nogen Maade kunde bestaa¹⁾). Det staar ikke til at negte, at han dermed bejede ind paa en falsk Bané; thi enten beviste han for Meget og geraadede, som man ogsaa forekastede ham, i Fare for at gjøre Gud selv ogsaa til Syndens Ophav; eller han beviste for Lidet, idet han i Lighed med Scholastikerne ikke skjelnede nok imellem den Guds Indvirkning, som opholder Menneskets Naturliv, og den til Frelsen sigtende guddommelige Naadevirkning. Og denne Fejl blev ikke ringere derved, at vi hos næsten alle evangeliske Theologer høre de samme Tanker at klinge igjennem. Men mærkes maa det ogsaa for Melanchtons Vedkommende, hvad vi allerede have seet med Hensyn til Luther, at dette Udgangspunkt ikke var det, som beherskede hans hele Lære; i selve Lærens Udvikling kom han snart ind paa dets rigtige Udgangspunkt saavel som paa den rigtige Ordning og Rækkefølge. Han dadlede Scholastikerne, fordi de ikke vilde lade Arvesynden gjælde som Synd, men kun som en Svaghed, der har sit Sæde i Kjædet, og som Menneskets Vilje kan faa Herredemme over. Han fremholdt imod dem den Sats: da Gud demmer efter Hjertet, saa maa Hjertet med dets Tilbejeligheder være den fortrinligste Del af Mennesket, og i denne maa Synden fornemlig have sit Sæde; thi hvorledes skulde vel Gud kunne dømme Mennesket efter dets svagere Del, dersom der i dets ædlere Del endnu fandtes gode Tilbejeligheder? Til Hjertet maa man altsaa først og fremst se ben, og dette er

¹⁾ Sml. nærværende Forfs. Udgave af Loci, S. 116: „quandoquidem omnia, quae eveniunt, necessario juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas“. S. 116: „si ad praedestinationem referas humanam voluntatem, nec in exterioris nec in interioris operibus ulla est libertas, sed eveniunt omnia juxta destinationem divinam“.

heltigjennem syndigt. Overensstemmende hermed bestemte han Arvesynden som en medfedt, fra Adam til alle hans Efterkommere forplantet Tilbejelighed og Trang, der driver os til at synde. „Ligesom Ilden har en indre Kraft, ved hvilken den blusser i Vejet, ligesom der i Magneten findes en ejendommelig Kraft, ved hvilken den trækker Jernet til sig, saaledes er der i Mennesket en iboende Drift til at synde. Og Skriften skjerner ikke imellem Arvesynd og gjørlige Synder, men betegner begge Dele simpelt hen som Synd og benævner kun her og der med Navnet „Syndens Frugter“ det, som vi forstaa ved gjørlige Synder. Naar Scholastikerne sige, at Arvesynden er Mangelen af den oprindelige Retsfærdighed, saa er dette rigtigt. Men saa skulde de ogsaa sige, at hvor den oprindelige Retsfærdighed eller Aanden mangler, der er der virkelig Kjød, virkelig Gndleshed, virkelig Foragt for de aandelige Ting“¹⁾. Melanchton vilde ligesaa lidt anerkjende en blot og bar negativ Bestemmelse af Arvesynden, som han vilde have den indskrænket blot indenfor en Del af Mennesket; ogsaa den oprindelige Retsfærdighed, hvilken han betegnede som ligebetydende med „Aand“, tog han i en anden Forstand end hans Modstandere. „Ved Kjød menes efter Skriften, naar det stilles ligeoverfor Aanden, ikke et Stykke af Mennesket, men det hele Menneske til Legeme og Sjæl, de bedste og fortrinligste Kræfter af den af den Helligaand upaavirkede menneskelige Natur. Aand derimod betyder den Helligaand selv og hans Rerelser og Gjerninger i os“. Naar altsaa Skriften kalder Mennesket Kjød, saa anklager den det

¹⁾ S. 132: „quum Sophistae docent, peccatum originale esse, excidisse favore Dei et carere originali justitia, debebant addere, quod, quum absit a nobis Dei Spiritus et benedictio, maledicti simus; quum lux absit, esse in nobis nihil nisi tenebras, caecitatem et errorem; quum absit veritas, nihil in nobis esse nisi mendacium; quum absit vita, nihil esse in nobis, nisi peccatum et mortem“.

ikke for ringe Fejl, men for de stemmeste Laster, Ugudelighed, Vantro, Fremmedhed for Gud, Had til ham og Foragt for ham, — Laster, som netop Aanden alene ret kan erkjende. Arvesynden er en levende Drift, som i alle Dele og til alle Tider af vor Tilværelse fremdriver sine Frugter, de enkelte Synder¹). Thi naar findes et Øjeblik, i hvilket Menneskets Aand ikke er optændt af onde Begjærligheder, hvoraf de værste ikke engang mærkes og erkjendes? Havesyge, Ærgerrighed, Had, Misundelse, Iversyge, Kjedslyst, Vrede — hvem har ikke undertiden sporet dem? Men Hovmod, Selvopbejelse, farissæisk Stolthed, Gudsforagt, Mistro til Gud, Bespottelse, disse de mægtigste af alle Begjærligheder mærker sjeldent Nogen. Saa dyb, saa udgrundelig er det menneskelige Hjertes Fordærvelse. Loven alene, den hellige og guddommelige,aabenbarer os den²). Og deraf, saa sluttede Melanchton rigtig videre, kan man nu uddrage, hvad der bort troes om den menneskelige Dygtighed, og om der virkelig gives nogen Frihed i den saakaldte frie Vilje, hvorom Skoletheologerne tale heje Ord. Hvorledes kan der vel være Frihed uden Aanden, da hin vor Tyran — Synden, som er i vort Kjed — endnu giver os, som dog have Aandens Kræfter i rigt Maal, saa Meget at bestille? Thi hvor har der været en Hellig, som ikke med Paulus har begrædt denne Trældom, dette Fangenskab?

Netop disse Udviklinger var det, som behagede Luther

¹⁾ S. 119: „peccatum originale est nativa propensio et quidam generalis impetus et energia, qua ad peccandum trahimur, propagata ab Adam in omnem posteritatem“. S. 123: „vivax quedam energia est peccatum originale, nulla non parte nostri, nullo non tempore fructum ferens, vitia“. S. 125: „et ut rem’ omnia velut in compendium cogam, omnes homines per vires naturae vere semperque peccatores sunt et peccant“.

²⁾ S. 133: Kun enkelte Udtalelser ere her meddelte med Melanchtons egne Ord, da hans hele Udvikling helst bør læses i Sammenhæng, hvad den saare vel fortjener.

saa meget i Vennens Bog, at han dømte den værdig til Optagelse i Kanon, og i blivende Overensstemmelse med dem lærte ogsaa han, hvorsomhelst han senere kom til at tale om Arvesynd og fri Vilje, som f. Ex. i Kirkepostillen. Det af hans herben hørende Udsagn, som han selv betegner som Højdepunktet, finde vi i det mod Erasmus, som Roms Forkjæmper, rettede Skrift om den trælbundne Vilje. Ogsaa paa dette har man gjort de samme Udsættelser som paa Melanchtons Artikler i hans *Loci*, og ikke ganske uden Grund; men Dadelen er ofte blevet overdreven, og en nøjere Betragtning viser, at Skriften i ingen Henseende vidner om noget Tilbage-skridt hos Luther.

Fremfor Alt er at mærke, at Luther skrev med sin Modstanders Skrift for Øje, af hvem han var blevet nedt til at gjøre ikke saa meget Synden som den frie Vilje til sin Gjenstand. Og de Steder, som have givet Anstød, findes for den overvejende Del i den Del af hans Bog, i hvilken han besvarede Erasmus's Satser. Af Erasmus var Begyndelsen gjort til at inddrage i Striden Spørgsmaal, der i og for sig vare filosofiske, angaaende Skabningens Forhold til Skaberen¹⁾, og dog stillede Luther, naar han her fulgte sin Modstander, ogsaa disse strax under Frelsens og Samvittighedsberoligelsens Synspunkt. Hin havde dadlet selve Opkastningen af Spørgsmaalet som et for den Christne unedigt, ja farligt. Luther svarede, at det for den Christnes Frelse var af den hejste Vigtighed at vide, at Gud ved en uforanderlig og ubedragelig evig Vilje forudsætter, forudbestemmer og gør Alt²⁾. Fri

¹⁾ Erasmi, opp. ed. Basil. 1840, tom 9, 999, 1011, 1020.

²⁾ Opp. ed. Jen. 4, 170 a: „hoc agimus, ut disquiramus, quidnam possit liberum arbitrium, quid patiatur, quomodo se habeat ad gratiam Dei“. 170 b: „est itaque et hoc imprimis necessarium et salutare Christiano nosse, quod Deus nihil praescit contingenter, sed quod omnia incommutabili et aeterno infallibili voluntate et praevidet et proponit et facit. Hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum“

Vilje i sand Forstand, d. e. ubetinget Selvhæftemmelse, har, siger han, Mennesket overhovedet aldrig besiddet; en saadan har ikke engang nogen Engel, men alene Gud¹). Og først i en langt senere Del af hans Bog var det, at han, efter for-
aalediget ved den afsvækkende erasmiske Forklaring af de om Esau og Farao handlende Skriftsteder, udbredte sig over det Spørgsmaal, hvorledes man kan sige, at Gud virker Ondt i os, og opstillede den Paastand, at Guds Forudviden og Al-
magt staar i ligefrem Modsigelse med en fri Vilje hos Men-
nesket²). Saaledes udtalte Luther sig kun der, hvor han fulgte sin Modstander i hans falske Spør, og selv her var denne Begrundelse af hans Sats kun af underordnet Vægt for ham, hvad man f. Ex. klart ser i det Afsnit, hvori han behandlede de Skriftsteder, som han allerede tidligere havde fremført mod den frie Vilje, og som Erasmus havde søgt at gjendrive. Næsten gjenomgående ligger Grunden, hvorpaa han støttede sig, deri, at Menneskene ere Kjed og Syn-
dere³). Men træder man dernæst ind i den Del af Bogen, i hvilken han følte sine egne Tropper mod den frie Vilje i

arbitrium". 171 b: „quomodo certus et securus eris, nisi scieris illum certo et infallibili et immutabili ac necessario scire et velle et facturum esse, quod promittit?".

¹⁾ 4, 177 b — 178 a; 186 a.

²⁾ Erasmi ep. 9, 101f; Luth. opp. 4, 205 a sqq.; cf. 209 a: „pug-
nat ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero ar-
bitrio. Aut enim Deus fallitur praesciendo, errabit et agendo, quod est impossible, aut nos agemus et agemur secundum ipsum praescien-
tiam et actionem. Omnipotentiam vero Dei non illam potentiam, qua
multa non facit, quae potest, sed actualem illam, qua potenter omnia
facit in omnibus, quomodo scriptura vocat eum omnipotentem. Haec
ingquam potentia et praescientia Dei funditus abolent dogma liberi arbitrii". Vistpok støder dette Mennesket meget; „et quis non offendere-
tur? Ego ipso non semel offensus sum usque ad profundum et abys-
sum desperationis, ut optarem nunquam esse me creatum hominem, an-
tequam scirem, quam salutaris illa esset desperatio et quam gratae
propinquus". Cf. 211 b.
³⁾ 215 a sqq.; 219 a: „Sequitur quidquid fuerit caro, id impium et
sub ira Dei alienumque a regno Dei esset".

Mark
Prael
ser b
havde
saat
igen
Arve
I
stande
Fædre
kade,
og til
gen I
Talen
sig³);
gives
Riger
med
man i
i sig
gen R

9
tine, e
Dei pra-
rum ar-
necessit
-al 2)
rum arb-
lud nec
servisse
9)
4)
yelle, n
sah, n
two pug-
dogma, l
tute div

Marken, saa meder man Borsabelsen paa Almagten og paa Prædestinationen blot som en leilighedsvis Remærkning¹⁾) og ser hans egentlige Modgrunde, hvilke han heller ikke forhen havde fortjet, komme til sig alsdige Udfoldelse og fulde Ret, saat den Maade, hvorpaa han her bekjæmpede den frie Vilje, igjen paa det Klareste stemmer overens med hans Lære om Arvesynden,

Paa Paulus og Johannes beraabte han sig imod sine Modstandere, imod Scholastikerne og ligeledes imod dem blandt Fædrene, som ophejede den frie Vilje²⁾). Sofisterne forrykkede, sagde han, det hele Spørgsmaal, idet de talte frem og tilbage om den frie Vilje som en saadan, der paa nogen Maade kunde blive frigjort ved en Anden, medens Talen dog var om Viljens Væsen og Dygtighed i og for sig³⁾); men en nogen, indholdslos, ganske ubestemt Vilje gives der ikke⁴⁾; her gjælder kun et Enten-Eller. To Råger er der i Verden, hvilke ligge i den heftigste Kamp med hinanden, Christi Rige og Satans Rige⁵⁾). Nu maa man imidlertid ikke forestille sig det, som om Mennesket, i sig selv endnu ganske frit og uden at være bestemt i nogen Retning, stodmidt imellem begge disse og efter sit Godt-

¹⁾ 213 b: „praetereo hic fortissima illa argumenta ex propositione gratiae, ex promissione, ex vi legis, ex peccato originali, ex electione Dei assumpto, quorum nullum est, quod non se solo funditus tollat liberum arbitrium. Si enim gratia ex propositione seu prædestinatione venit, necessitate venit, non studio aut conatu nostro“.

²⁾ 186 a siger han om saadanne Fædre: „Dico illos, quatenus librum arbitrium asserunt, esse imperitissimos sacrarum literarum, tam illud nec vita nec morte, solum vero stilo sed peregrinante animo asservisse“; cf. 180 a.

³⁾ 187 b.

⁴⁾ 188 a: „non vis ea applicandi ad salutem potest esse parum velle, nisi salus ipsa nihil esse dicatur.“

⁵⁾ 236 a: „istorum regnum multo tantis viribus et animis perpetuo paginantur cognitio et confessio sola satie esset ad confutandum dogma liberi arbitrii, quod in regno satanæ cogimur servire, nisi virtute divina eripiamur.“

tykke kunde vende sig til den ene eller den anden Side, med dens Gud og Djævelen som fjernt staaende Tilskuere afventede dets Bestemmelse¹); men til enhver Tid tilhorer det med sin hele Tilværelse det ene af disse Riger, er altsaa ogsaa med sin Vilje underkastet dettes Hersker²). Nu have Apostlerne paa det Klareste lært, at alle Mennesker af Naturen ere Djævelens Undersaatter og tilhøre hans Rige; som saadanne staa de efter Paulus under Guds Vrede, der hviler selv over de bedste af dem; om de end gjøre sit Bedste; ogsaa Lovens Tilhængere anklager Paulus for Uretfærdighed, fordi de alle tilsammen ere Syndere og syndige; og Johannes siger ligeledes, at den hele Verden, d. i. alle naturlig fødte Mennesker, ligger i det Onde. Men den saaledes rigtig forstaaede Arvesynd opnæver fuldstændig al fri Vilje og Evne til af sig selv og med egne Krafter at komme til Gud³). Dette bekræfter ogsaa Erfaringen, især Historien; thi før Christi Selvaabnenbarelse har Ingen af sig selv vidst Noget om Christus,

¹⁾ 221 b: „*tu qui fingis voluntatem humanam esse rem in medio liberu positam ac sibi relictam, facile simul fingis, esse conatum voluntatis in utram partem, quia tam Deum quam diabolum fingis longe abesse, veluti solum spectatores mutabilis illius et liberae voluntatis, impulsores vero et agitatores illius servae voluntatis mutuo bellacissimos non credis.*”

²⁾ 177 a: „*Si sub deo hujus saeculi sumus sine opere et spiritu Dei veri, captivi tenemur ad ipsius voluntatem. — Si autem fortior superveniat et illo victo nos rapiat in spolium suum, rursus per spiritum ejus servi et captivi sumus, quae tamen regia libertas est, ut velimus et faciamus lubentes, quae ipse velit. Sic humana voluntas in medio posita est ceu jumentum; si insederit Deus, vult et vadit, quo vult Deus, si insederit Satan, vult et vadit, quo vult Satan, nec est in ejus arbitrio ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum.*”

³⁾ 224 b sqq.; 233 a sqq.; cf. 231 b: „*Adae delictum nostrum fit non peccando aut operando, quum hoc non posset delictum illud unicum Adae, ut quod non ipse, sed nos fecerimus, fit vero nostrum nascendo. Igitur ipsum originale peccatum liberum arbitrium prorsus nihil sinit posse, nisi peccare et damnamus.*”

og endnu langt mindre søgt ham og Frelsen i ham¹⁾). Alt, som er født af Kjødet, er Kjød og som saadt fjernt fra Guds Rige. Under saadanne Omstændigheder gør man derfor vel i ganske at opgive Benævnelsen „fri Vilje“ som misforstaaelig, og istedet derfor sige „foranderlig eller omskiftelig Vilje“, eller man maa indskrænke sig til med hint Udtryk at betegne den Mulighed og Modtagelighed, at Mennesket kan blive draget af Guds Aand og opfyldt af hans Naade; thi dette kan vist-nok ikke frakjendes Mennesket²⁾). Ogsaa det kan endnu ind-rømnes, om man nu engang aldeles ikke vil opgive hint Ord, at Mennesket i Henseende til det, som staar under ham, eller er ringere end han, har fri Vilje, d. e., at det staar til ham efter eget Tykke at bruge eller ikke bruge det ham Forle-nede, hvorvel ogsaa dette endnu tilsidst er afhængigt af Guds Vilje. Men deraf fremgaar endnu ikke nogen Frihed i Hen-seende til Menneskets Forhold til Gud, ingen selvstændig Be-stemmelsesevne, hvad Salighed og Fordommelse angaar³⁾.

¹⁾ 234 a: „experientiam interrogeimus, ipse mundus totus, ipsa ra-tio humana, ipsum adeo liberum arbitrium cogitur confiteri, sese Christum non novisse nec audivisse, antequam evangelium in mundum ve-niret. Si autem non novit, multo minus quæsivit aut querere aut ad eum conari potuit. At Christus est via, veritas, vita et salus. Con-fitetur ergo velit nolit, sese suis viribus nec nosse nec quaerere po-tuisse ea, quæ sunt viae, veritatis et salutis“; cf. 225 b. Han går ud fra den rigtignok alene af de evangeliske Christne ganske, af de ro-merske blot halvt anerkjendte Sats, at i Christo alene Frelsen, og det den fulde Frelse, er at finde.

²⁾ 186 a: „rectius vertibile arbitrium vel mutabile arbitrium dice-retur“. 177 b: „at si vim liberi arbitrii eam dicere mus, qua homo aptus est rapi spiritu et imbuiri gratia Dei, ut qui sit creatus ad vitam vel mortem aeternam, recte dicetur; hanc enim vim, hoc est, aptitudinem seu, ut sophistæ loquuntur, dispositivam qualitatem et passivam aptitudinem et nos confitemur“.

³⁾ 178 a; cf. 190 a, hvor fra dette Synspunkt af i en anden Rela-tion to Riger igjen blive holdte ud fra hinanden: „intelligamus, hominem in duo regna distribui: uno quo fertur sno arbitrio et consilio abs-que præceptis et mandatis Dei, puta in rebus sese inferioribus. Hic regnat et est dominus ut in manu consilii sui relictus. Non quod Deus

Mennesket kan i Kraft af den Dyrkethed, det har beholdt tilbage, bringe det til en udvortes Ærbarhed og borgeligt Retskaffenhed; dog mås det ikke ansætte denne for den Retfærdighed, hvilken Gud lader gælde for den sande og højt velbehagelige. Hos Gud gives der ingen Middelting, som hos Menneskene; men, som Paulus lærer, hos ham er Spørgsmålet kur: Synd eller Retfærdighed¹⁾. Hvad Mennesket nu gør med sin naturlige Evne, er Synd; han, Synderen alene, kan Intet foretage, som kan løfte ham op af Satans Rige, ja kan, så længe han er overladt til sig selv, ikke engang ville det; en Forandring i hans Tilstand er kun mulig ved den gjenførende og fornyende Naade.

Saaledes vare Rødderne afskærne på den romerske Retfærdiggjørelseskære, og Retfærdiggjørelsen alene ved Christus og af Troen begrundet i sin Nødvendighed. Og Luther vidste, at han ved de Kjendsgjerringer, som han her udtalte, holdt sig på den Erfarings Grund, som den hele Kirke havde hostet

illum sic deserat, ut non in omnibus cooperetur, sed quod usum rerum illi liberum pro arbitrio concesserit, nec ullis legibus aut praescriptis inhibuerit. — Altero vero regno non relinquuntur in manu consilii sui, sed arbitrio et consilio Dei fertur et ducitur, ut sicut in suo regno farror suo arbitrio absque praesceptis vitiorum, ita in regno Dei fertur aliterius praescriptis absque suo arbitrio²⁾.

¹⁾ 229 n: „totu disputatio Pauli procedit ex partitione illa: ut iustitiam aut peccatum esse apud Deum, quidquid in hominibus sit et geratur; iustitiam, si fides est, peccatum, si fides desit. Apud homines sane ita habet res, ut media et neutralia sint, in quibus homines invicem neque debent quicquam, neque praestant quicquam. In Deum peccat impius, sive edax sive bibax, aut quidquid fecerit, quia abutitur creatura Dei cum impietate et ingratitude perpetua, nec ex animo dat gloriam Deo ullo momento“. Om Hedeningers Dyder se 219 a, som også allerede i Postillen, WW. 2, 171, 184; om iustitia civilis s. 235 a: „nos non de natura, sed de gratia disputamus, nec quales simus super terram, sed quales simus in celo coram Deo, querimus. Scimus, quod homo dominus est inferioribus se constitutus, in quo habet ius et liberum arbitrium, ut illa obedient et faciant, quae ipse vult et coigit; sed hoc querimus, an erga Deum habeat liberum arbitrium, ut se velit et faciat, quae Deum vult, et nihil possit, nisi quod ille voluerit et fecerit“.

og høstede; derfor vilde han også have denne Lære om Arvesynden og den derpaa beroende Intethed af den frie Vilje antagen ikke som blot hans egen, men som den kirkelige¹⁾ og har aldrig taget noget tilbage af den, som om den havde været overdræven²⁾). Han var for sin Del naaet til Klarhed i det Væsentlige af denne Lære og havde senere kun endnu at forsvarer den mod Angreb og Fordrejelser. Hertil blev han vistnok endnu ofte nødt, ikke blot af de Romerske, men også fra en anden Side, fra hvilken han hidtil ikke havde ventet det; ja det er ikke usandsynligt, at han også allerede med hine skarpe Sætninger i Skriften mod Erasmus havde Zwingli for Øje³⁾.

Ogsaa i Schweitz havde man allerede længe beskjæftiget sig med Spørgsmalet om den frie Viljes Dygtighed⁴⁾, og Zwingli havde til stor Forargelse for Erasmus bestemt benegtet denne; dog begrundede han dette dermed, at han henviste til Guds Forsyn og Almagt, for hvilken Mennesket blot tjener som uselvstændigt Verktøj⁵⁾). Fra dette og den dermed inderlig sammenhængende Prædestinations Synspunkt bekjæmpede han den romerske Gjerningshellighed og Læren om Fortjenester. Hvorledes skulde Mennesket, siger han, ville rose sig af Eget, da det som Menneske ligeoverfor Gud aldeles ikke har noget Eget, altsaa heller ikke kan gjøre noget

¹⁾ Plitt, Einleitung in die Augsburger I, 357—361.

²⁾ De W. 5, 70: „nullum agnoscet meum justum librum, nisi forte de seruo arbitrio et catechismum“; udgives 1537. At hiné prædestinatianske Sætter ikke for ham hørte til det egentlig Væsentlige i Læren om den frie Vilje, tør ovenfor være beviset.

³⁾ L's Skrift udkom i Enden af Aaret 1523, og den 5te Nov. 1525 advarede han Strassburgerne i et også igjennem Trykken i flere Op-lag udbredt Brev mod Z's Lære om Arvesynden (s. Plitt, Einleitung, I, 356, 477). I Comm. in I ep. Joh. ed. Neumann p. 17 hedder det: „Cinglius docet, peccatum originale tantum defectum esse“.

⁴⁾ Sml. O. Nyconius's Brev til Zwingli af 11 Juli 1521, Zs. opp. 7, 177.

⁵⁾ Sml. Zs. opp. 1, 278 ff. („Uslegen und gründ der Schlussreden“ af 1523).

Eget, men i Alt kunder et enten gladelig indvilgende eller ogsaa uvilligt, men magteslest Redskab for den Almægtige og Uforanderlige¹⁾). Med den Fordærvelse, som Synden har anrettet i Menneskets Væsen, bragte han ikke den menneskelige Viljes Ufrihed og Uduelighed i indre Aarsagssammenhæng, omend nogle Ytringer fra den tidligere Tid synes at hentyde derpaa. De tidligste Udtalelser af mere dybtgaaende Art, som vi endnu have, af Zwingli om Synden stamme fra Aaret 1522 og tabe i Tydelighed derved, at de ikke tilstrækkelig lade fremtræde, om han taler om det naturlige

¹⁾ Zwingli opp. 3. 98 (fra 1523): hist og her i Skriften tales der om en Løn, hvilket tyder hen paa Fortjeneste; „apparet ergo, quandoquidem Deus operi nostro praemia pollicetur, et praestat etiam, meritum nonnihil esse, de quo tantopere hac tempestate digladiamur. Atque porro mihi dicendum esse videtur, quod sicut opus argentarii non maleo, non incudi, non denique cuicunque instrumento tribuitur, quamvis eo confiat opus, ita nobis ipsius nihil tribuamus. Deus enim est, qui operatur in nobis et velle et perficeret; ipsius enim opus sumus, ipsius organa“. 1524 skrev han (3, 140): „ergo libera voluntate Dei sic vel sic nascimur, vivimus, degimus. Manifestat autem gloriam suam Deus secundum eandem voluntatem, nec quisquam dicet: cur fecisti me sic? Sed quandoquidem se hic adyta providentiae divinae, quam alter praedestinationem vocant, aperiunt, et nos ad alia festinamus.“ 1525 (Commentarius 3, 282 ff.) forte han overalt Menneskets Mangel paa Fortjeneste tilbage til Guds Almægt; om Synden var i denne Sammenhæng ingen Tale. Det er Uret, siger han, naar Mennesket skammer sig ved at bekjende, at i Sandhed Gud aloeoe virker Alt; „curiosi sumus; verecum enim, ne cogamur deum esse malorum quoque auctorem confiteri“. Herimod hjælp han sig med den intetsigende Sats: „non illi turpe est, quod nobis; quae enim nobis turpis sunt, ex eo provenit, quod lex nobis imposita est“. Udførigen 1527 i et Brev til Fontejus, opp. 8, 21, hvor han igjen stillede providentia et præscientia Dei i Spidsen. „Habes nunc canonem nostrum, quo contra omnia tela munimur, quae ex scripturis pro libero arbitrio promuntur. Sed heus in, casto ista ad populum et rarius etiam; ut enim pauci sunt vere pii, sic pauci ad altitudinem hujus intelligentiae pervenient“. Vel taler, heder det et andet Sted, Skriften oste saa, at det kunde synes, som om den tilskrev Mennesket en selvstændig Dygthighed, „quasi suapte arte non-nihil possit“. Men det er kun en kjærlighedsfuld Nedladelse til os fra Guds Side, „ubi enim non balbutit Deus teneri patris in morem nobiscum?“ At Guds ubetingede Almægt er det egentlige Grundlag for hans Lære om den frie Vilje, lagde han, som bekjendt, paa det Klareste for Dagen 1530 i Skriften de providentia, 4, 79 sgg. Dog tager jeg her

eller om det gjenfødte Menneske. Han siger der, at Menesket, som skabt efter Guds Billedes, føler sig hendarget til Gud og stræber imod ham, og herpaa anfører han selv Sardanapal og Nero som Exempler; just dette Sidste tyder hen paa, at han opfattede og anvendte den i sig selv rigtige Sætning falskt, idet han lod den gjælde uden væsentlig Indskrænning ogsaa om det faldne og ikke gjenfødte Menneske¹⁾). Paa den anden Side talte han om Menneskets Fald, hvilket bestod deri, at det fulgte sig selv, sit Raad, sin Fornuft, og til Følge deraf som den Faldne geraadede under Loven og i Deden²⁾). Og paa flere Steder udtrykte han sig endog saaledes, som om han udledede Menneskets Udygtighed til det Gode blot fra Syndafaldet³⁾). Han erklærede: „Fra Fødselen af ere vi alle Syndere, thi vi ere alle fødte af Adam. Nu er Adam, førend han avlede Børn, falden i Synd, Skræbelighed og Død; deraf folger, at Alle, som komme af ham, arve saadan Skræbelighed fra ham. Thi saa lidt som en Engel kan oprinde af et Menneskes Sæd, saa lidt kan et syndfrit Menneske frem

med Forært intet videre Hensyn til det, da det falder efter Affatelsen af Augustana; heller ikke kan jeg medgive, at Zw. først i senere Aar skulde have uddannet denne Lære saaledes. Den hænger paa det Nøjeste sammen med hans Grundanskuelser i det Hele.

¹⁾ I Prædikenen „Om Guds Ords Klarhed og Vished eller Ubedragelighed“, opp. 1, 52 sgg. Sammenlign de mildest talt særlige Bestemmelser over gammelt og nyt Menneske S. 60: „Det gamle Menneske og Adam afsleger og formørker det nye Menneske, hvilket ikke dersor kaldes det nye, fordi det ikke er af saa gammel Oprindelse, men dersor, fordi det er skjønt, ubesmittet af Legemet skadelige Brøst, ogsaa fordi det er bestemt for Ewigheden, i hvilken man ikke vildes, ikke er Svagheden underkastet“. Fra Guds billedet slutter han dernæst S. 61 paa følgende Maade mod Menneskets egen Dygtighed: „Sig mig, hvad har du af din egen Natur? Er Billedet dit, saa er du et Billede af dig selv. Er det derimod fra Gud, hvor tør du da kalde det dit eget? Vi se altsaa, hvor fuldstændigt vi ere Intet og formeldst Kjødet uden al Dygtighed“.

²⁾ I „Uslegen und gründ der schlussreden“ af 1523, opp. 1, 184.

³⁾ Sml. f. Ex. fra 1523 opp. 3, 99: „diximus paulo ante, quomodo fiat, ut nihil prorsus Deo dignum agamus, quod in Adam mortui simus, et quod tantis affectibus obruti, unde nulla spes nobis reliqua sit ad Deum appropinquandi“.

gaa af den faldne, syndige Adam. — Men da vi alle vide, at Kjedt Intet formaar og intet Godt fedet af sig, og vi nu intet Andet ere end Kjed, saa selger, at vi af Naturen lige saa lidt som Adam formas Noget, som er ret eller godt; men al vor Tilbejelighed holder sig kun til det Onde. — Og det er den rette Arvesynd, Faldet, Overtrædelsen, Afmagten, Tabet af Gud, Skrøbeligheden, Synden, eller hvad du nu vil kalde den¹⁾). Han kaldte Arvesynden Synd, hvorved han rigtignok benærkede, at man bruger Ordet Synd i en dobbelt Forstand²⁾), og talte med skarpe, skjærende Ord om Syndens Fordærvelse. Og dog viste det sig, at han heller ikke her delte Skriften og Kirkens rene Lære. Forst fremtraadte dette temmelig klart i hans Forhandlinger om Barnedaaben, ved hvilke han ogsaa blev foranlediget til grundigere Udtalelæser angaaende Arvesynden³⁾). Endnu mere 1526 i hans Sendeskrivelse til Urbanus Rhegius, der, skjent dengang i an-

¹⁾ opp. 1, 544, fra 1523.

²⁾ op. 3, 203: „peccatum bifarium in evangelica doctrina accipitur. Primum pro morbo isto, quem ex generis nactore contrahimus, quo amori nostri addicti sumus. Secundo loco accipitur peccatum pro eo, quod contra legem sit; actio ergo quaesitumque tandem, quae contra legem sit, peccatum appellatur⁴⁾. Ligesa allerede 1523 opp. 1, 190.

³⁾ Opp. 2#, 287 sqq., fra Aaret 1525: „Arvesynden er intet Andet end den fra Adam hidrørende Brøst. Men at det skal forståes, hvad vi mene ved Ordet Brøst, saa mørk: vi foresta her ved det Ord Brøst en Mangel, som En uden egen Skyld har fra Fødselen af eller af tilfældige Grunde. — Altisan er Arvesynden en Ferringelse af den oprindelig menneskelige Natur; ligesom i et Uvejr eller Hagelvejr alle Vintanker blive forstærvede, saast de ikke mere have den forrige Art, eller ligesom en Plaade, der fra Neapel plantes over til Tydskland, aldrig opnaar sin tidlige Beskaffenhed. Og denne Arvesynd er ikke en fordommelig Synd, saafremt Mennesket bliver født af troende Foreldre⁵. S. 283 slutter han snædes fra Matth. 18, 3: „Saa mås det altisan korts og simpelt være saa, at Børnen ingen Flot havde; thi var det saa, da kunde vi ikke medrette henvises til dem som Exempler⁶. S. 292 efter Ezech. 18, 4: „Der hører da, at Adams Skyld ikke kan fordomme Børnene; men Brøsten hænger ved dem, og af denne udspringer derfor, saasnart de lære Loven af kjende, Synden“.

dre Henseender gunstig stemt mod Zwingli, i dette Punkt ikke holdt ham for retroende¹⁾. Zwingli gik her Augsburger-Theologen, som han gjerne vilde vinde, saa langt imøde som muligt, dog uden at tilfredsstille denne. „Hvad kan man korte og tydeligere sige“, begyndte Zwingli, „end at Arvesynden ingen Synd er, men en Sygdom, hvilken ikke prisgiver Christenbornene til den evige Fordærvelse. Synd i egentlig Forstand er næmlig enten noget af Foræmmelighed eller Ubesindighed Begaaet, eller en med modent Overlæg og fuldt Vidende skeet Forseelse; med Sygdom derimod betegner jeg en blivende Skade, ligesom naar i en Slægt Stammen eller Blindhed eller Podagra er arvelig²⁾. Overensstemmende hermed kalder jeg Arveskaden Sygdom og ikke Synd, da Synd er forbunden med Skyld, men Skyld kan falder paa den, som fældbringer en Øjerning³⁾. Efter en overfladisk Skildring af Syndefaldet, hvilket han førte tilbage til Egenkjærligheden som Aarsag, hvorved han altsaa opfattede denne ikke som Synd, men som en ved Mennesket fra Begyndelsen af kla-

¹⁾ Sm. Uhlhorn, Urban Rheydis S. 102. Rheydis selv havde allerede 1524 i et af sine mest udbredte Skrifter „Kürze erclerung etlicher leutiger Punkten“ ogsaa udtalt sig angående Arvesynden, og det gænke på evangeliek Vis; sm. hans Forhelsing af Begrebet „Kjed“ i hans WW. 1, 19 b.

²⁾ Zw. opp. 3, 629: „Quod malum naturalem defectum solēmus, germande eius naturaliē Brester adpellare; quo nemo vel peior vel acceleratio existimatur; non enim possunt in crimen aut culpam rapi, quae natura adsunt“.

³⁾ 3, 629: hoc ipsum volo, culpam originalem non vere, sed metonymice a primi parentis admissa culpam vocari; esse autem nihil aliud nisi conditionem miseram quidem illam, at multo leviores, quam crimen meruerat. Sicut enim bello capti trucidari quum impune potuisse, per gratiam et misericordiam hac lege servati sunt, ut servant cum tota posteritate, sic humani generis auctor πανωλεύσιαν, hoc est, internacionem meritus Dei bonitate in exsilium relegatus mortuus addictus est, quo non modo ab amoenissimo exsularet horto, sed etiam a jucundissimo divini vultus aspectu, angelorum quoque laetissimo coniberno. Quae deinde calamitas posteritatem quoque invasit. Nequit enim aut mortuus vivum parere aut ingenuum servus“.

bende Mangel, fortsatte han saaledes; Adam er ved Overtrædelsen af det guddommelige Bud bleyen en Syndens Træl, og i den samme Tilstand befinde alle hans Efterkommere sig. Hvad vi altsaa tænke, ville, foretage, med det sigte vi altid til os selv; vi ere Syndens Trælle; Egenkjærligheden hersker i os som nedarvet¹⁾). Spørger man da, om allerede denne Arveskade overantvorder til den evige Fordærvelse, saa maa man fremfor Alt ikke forglemme, at Frelsen alene afhænger af Guds evige Udvalgelse. Vel er det sandt, at vi alle, som nedstammende fra en Synder, ere Syndere, altsaa ogsaa Guds Fiender, altsaa ogsaa fordømte. Men dette er kun *in abstracto* sagt om Synden og dens Kraft og modsiger aldeles ikke den Sats, at Arveskaden endnu ikke fordømmer, og at man ikke uden videre tør forkaste de Ikkedebte. Thi naar man handler om Arvesynden, maa man ogsaa strax tale om Frelsesmidlet. Gud lod den Død, hvormed han havde truet, ikke strax komme til tilintetgjørende Fulbyrdelse; hans Godhed havde, allerede førerend Mennesket faldt, udseet og anordnet Frelsens Middel²⁾). Man har altsaa at bekjende, i hvor høj en Grad Synden kunde have havt Magt til at fordømme, men ogsaa at bekjende, hvor megen Kraft der ved det af Gud tilbudte Middel strax blev tagen fra den. Det Spørgsmaal opstaar da, om det er den hele Slægt eller kun de Troende, som Christi Død fornryer, og for hvem han har brudt Syndens Magt. For de Troendes Vedkommende er jeg efter Skriften sikker; christelige Forældres Børn blive altsaa ikke

¹⁾ 3, 631: „Est ergo ista ad peccandum amore sui propensio peccatum originale, quae quidem propensio non est proprie peccatum, sed sors quidam ac ingenium“.

²⁾ 3, 635: „damnat quidem peccatum originale, quod ad vim ingeniumque ejus attinet; sed servat ac fulcit praesentissimum remedium, quod non sero nimis, sed tempestive est adhibitum. Originali morbo perdimur omnes; remedio vero, quod contra ipsum inventus Deus, incolumitatem restituimur“. (1)

fordemte formedelst Arvesynden. De ere nemlig under lige Vilkaar med Abrahams Efterkommere, hvilke formedelst Arvesygdommen endnu ikke hjemfaldt til Døden; thi Jakob var elsket af Gud, førend han blev født, altsaa kunde Arvesynden ikke fordonne ham; ligesaa Jeremias, Johannes og Andre¹⁾. Men Christenbørnene kan det ikke gaa slettere end Abrahams Efterkommere. Efter dette kunde man mene, at der i den udvortes Forbindelse med Kirken laa en helligende Kraft, dog nei, denne findes alene i den udvælgende og kaldende Guds Godhed. Og, oprigtig talt, er jeg tilbejelig til den Anskuelse, at Christi Død i denne Henseende har gavnnet den hele Slægt, udslettet for den Arvesyndens fordemmende Magt, saaata Hedningebørnene deri staa lige med Christenbørnene²⁾. Thi hvem af os ved, hvor langt Gud i sin Naade har besluttet at udstrække sin Frelsesvirksomhed og at vække Tro?

Overskuer man saaledes Zwinglis Satser, saa ser man, hvor meget han afveg fra Skriftlæren, og hvorledes han i dette Punkt atter røbede et vist Slægtskab med den romerske Lære. Alle Mennesker blive fødte i den samme Tilstand, i hvilken Adam befandt sig efter Faldet; men denne Tilstand er endnu

¹⁾ 3, 638; til dette højat svage Bevis føjer han en Paabersabelse af Gen. 17, 7: „si ergo seminis Abrahami Deum se policetur futurum, jam semen damnari non potuit propter culpam originalem“.

²⁾ 3, 640: „quamvis ad hanc quæstionem paucis respondere potuisseamus, Christum prorsus sanando tantum profuisse, quantum noctis Adam peccando, nolumus tamen sententiam istam proferre, quum quod nonnulla videntur obstare, tum quod non videam, an aliqui eam tenuerint“. 633: „quid scimus, quid fidei quisque in corde suo Dei manu scriptum teneat? Senecæ viri sanctissimi fidem, quam epistola ad Lucilium XXXIV prodit, quis non admiretur? quum ait: sic certe vivendum est, tanquam in conspectu vivamus; sic cogitandum, tanquam aliquis in pectus intimum perspicere possit. Et potest: quid enim prodest ab homine aliiquid esse secretum? Nihil Deo clausum est. Interest animis nostris et cogitationibus mediis intervenit. Sic intervenit dico, non tanquam aliquando discedat: Haec Seneca: Quis queso hanc fidem in cor hominis hujus scripsit?“ Sml. med det Hele Brevet til Rhegius, Zw. opp. 7, 549.

ingen syndig, men en skadeligt, en Mangel, der i Grunden allerede klæber ved Mennesket i og for sig som et skabt, afledet Væsen og viser sig strax, naar et saadant Væsen vil være for sig selv. At ligvoerfor Gud ingen fri Vilje, ingen Selvbestemmelse tilkommer det, forstaar sig af sig selv; det er i alle Ting ubetinget afhængigt af Gud, bliver ledet af ham. Herved blev Syden gjort til et Naturanlæg og dermed afsvækket i sit Væsen, sin Betydning, hyad der da ogsaa stærkt fremtraadte i Zwinglis Retsfærdiggjørelseslære.

Saadan Vrangleure fortjente vel den Advarsel, som Oekolampad, der heri ikke stemmede overens med sin Ven, gav ham i et Brev ¹⁾, fortjente den Irettesættelse, som Luther, om end kro i Forbigaaende, offentlig udtalte ²⁾. Denne vilde ikke inddrage det nye Punkt i den allerede uden det saa heftige og udstrakte Strid, men tabte det dersør ingenlunde af Sigte. Han nejedes med i sin Bekjendelse kort og grundigt at udtales sig ogsaa herom, idet han som Begrundelse af sin Lære om Guds Søn og hans Gjerning tilsejede: „Thi jeg bekjender og ved af Skriften at bevise, at alle Mennesker ere komne af et Menneske, Adam, og fra ham formedelst Fødselen bringe med sig og arve Faldet, Skyld og Synd, som den samme Adam i Paradiset har begaact, forfert ved Djævelens Onskab, og at de altsaa tilligemed ham allesammen ere fødte, leve og dø i Synd og maatte være skyldige til den evige Død, saafremt ikke Jesus Christus var kommen os til Hjælp
^{Se også næste side omkring nr. 59 om Jesu opstandelse}

^{1) Brev af 7 Decbr. 1525, Zw. opp. 7, 445. Oekolamp. selv hjæmpeude mod afsvækkende Opfattelser af Arvesyden, sml. fra 1524 *demonologiae in I ep. Joh. p. 16 b, 94 b til 5, 19*: „emphasis est in verbo totius, adeo ut ne pueri quidem excipiantur, et quidquid non pertinet ad nativitatem Dei, addicatum est nativitati diabolicae. Percelluntur hoc loco et Pelagiani et Neutrales, qui obscuranter gratiam Dei et quosdam nec bonos nec malos somniant“. I de samtidige annot. in ep. ad Rom. p. 43 a, 52 a, 53 a, 54 b, dertil 59 a hans Forklaring af *caro*.}

^{2) WW. 30, 19.}

og som et uskyldigt Lam hayde taget saadan Skyld og Synd
pas sig, bayde betalt for os ved sin Lidelse, og endnu daglig
staar og treder frem for os som en tro, barmhjertig Midler,
Frelser og Biskop for vo're Sjæle. Herved forkaster og for-
dommer jeg som idel Vildfarelse alle Lærdomme, som prise
vor frie Vilje, saasom disse stræbe tvert imod saadan vor
Frelsers Jesu Christi Hjælp og Naade. Thi fordi indenfor
Christus Deden og Synden ere vo're Herrer, og Djævelen vor
Gud og Fyrste, kan der ingen Kraft eller Magt, intet Vid
eller Foretand være, hvormed vi knude opnaa eller trachte ef-
ter Retsfærdighed og Liv, men vi maa blive i Forblindelse og
Fangenskab og være Djævelens og Syndens Egne, saa vi
gjøre og tænke, hvad som behager dem og som er Gud med
hans Bud imod. Saa fordommer jeg da ogsaa baade nye og
gamle Pelagianere, som ikke ville lade Arvesynden være Synd,
men at den skal være en Brist eller Mangel. Men fordi Deden
er komnen over alle Mennesker, maa Arvesynden ikke
være en Brist, men kun altfor stor Synd, som St. Paulus
siger: Syndens Sold er Deden, Rom. 6. Og efter: Synden er
Dødens Braad, 1 Kor. 15. Saa siger og David Psalme 51:
Se, jeg er født i Misgjerning, og min Moder har undfanget
mig i Synd; han siger ikke: min Moder har med Synd und-
fanget mig, men: jeg, jeg er født i Synd, og min Moder har
undfanget mig i Synd, det er, jeg er i Moderslivet fremvoxet
af syndig Sæd, hvilket er den hebraiske Texts Mening¹⁾.

Den evangeliske Kirke havde god Grund til at være pas
sin Post; thi overalt traadte denne Afsvækkelse af Synden,
det naturlige Menneskes Selvretsfærdiggjørelse, den imede,
saaledes navnlig hos de stærktforgrenede Gjendøbere, hos
hvilke denne Vildfarelse ret egentlig dannede Grundlaget for
deres Bekjæmpelse af Daaben. Det er bekjendt, at allerede

¹⁾ WW. 30, 365.

den „tydske Theologi“, der talte saa alvorligt om Synden, dog udgik fra falske anthropologiske Forudsætninger og ikke egentlig opfattede Arvesynden som en grundig Fordærvelse af den oprindelig gode menneskelige Natur¹⁾). Dens Indflydelse paa de gjendeberiske Kredse, fortrinsvis paa deres Hovedmænd, er allerede omtalt. Dog behøver man ikke blot deri at søge Forklaring over, at Gjendøerne lært saa overfladisk om Arvesynden; dette vilde, selv om man bortser herfra, allerede finde sin tilfredsstillende Forklaring i den for dem ejendomelige Mangel paa christelig Erfaring. Hos Luther saa vi, hvorledes han erkjendte Dybden og Vægten af den nedarvede Fordærvelse, især ved at gaa ud fra, at den ogsaa hos den Gjenfødte endnu er saa mægtig og besmitter al hans Gjerning. Denk derimod paastod: den virkelig Gjenfødte synder ikke mere; det nye Menneske har vel endnu Anfægtelser, men Modstandskraften er altid endnu meget sterkere; i Kjødet finder han vel, hvad der ikke duer; men dette seirer ikke, Aanden triumferer uopherigen²⁾). For denne Mystikers hele Theologi ligger den Forudsætning til Grund, at Synden er en Mangel, som klæber ved det Skabte, fornemlig ved det Leiemlige, det Stofflige. — Rhegius beretter os om Augsburgens Langenmantel: „Han lærer, at den himmelske Fader drager os til sig ved vore Krafter, altsaa at der før Gjenfødelsen er noget Godt i os, sem om vi ikke ganske vare Vredens eller Kjødets Børn; dette er ogsaa Balthasars (Hubmaiers) Vildfarelse“. Trods Zwinglis Brev var Rhegius imidlertid i dette Stykke forbleven fast og traadte Gjendøeren skarpt imede. „Derfor er det at mærke, at Naturen ved Synden

¹⁾ Sml. Zeitschrift f. d. gesammte luth. Theol. und Kirche, 1865, S. 50; Reifenrath, die deutsche Theol., S. 61.

²⁾ Vom Gsatz Gottes A 8 a. De strassburgske Prester skrive i sin „Getrewe Warnung“ A 5 b: „Denk will die sünd nur zu einem leeren won machen“.

den er blevet saa ilde fordærvet, at der er lidet af ret Erkjendelse i det naturlige Menneske, og det Lille, som vi kalde den afblegede naturlige Lov, bliver saa aldeles fangt under Egenkjærlighed og ond Begjærighed, at det ikke rører sig i det naturlige Menneske formedelst ubændig Egenkjærighed og medfødt Ondskab, ja det tjener, for sig selv alene, kun til større Vrede og Fordæmmelse¹⁾). Og da Menius sammenstillede Gjendøbernes Vildfarelser, saaledes som han havde lært dem at kjende, skrev han: „Børnene — sige de — ere alle tilsammen uden Synd i sin Natur skabte rene og hellige af Gud og behøve ikke at modtage Saligheden af Naade, men have den for sin Uskylds og Renheds Skyld af Fortjeneste²⁾).

Efter disse Oplysninger vide vi, mod hvem den fjerde af de af Luther forfattede Marburger-Artikler i sin Helhed er rettet: „Vi tro, at Arvesynden er os fra Adam medfødt og tilarvet, og er en saadan Synd, at den fordæmmer alle Mennesker, og hvis ikke Jesus Christus var kommen os til Hjælp med sin Død og sit Liv, saa havde vi formedelst den maatte dø den evige Død og ikke kunnet komme til Guds Rige og Salighed“. Vi forstaa helt vel, hvorledes Zwingli, der i Et og Alt fastholdt sin tidlige Mening³⁾), kunde tyde disse

¹⁾ Urb. Riegis WW. 4, 127a, 138b.

²⁾ Luth. opp. ed. Witteb. 2, 283b; der ere ogsaa de Skriftsteder nævnte, paa hvilke de beraabte sig: 5 Mos. 1, 39; Ezeh. 18, 20; Luk. 18, 18; dertil: Christus skal have porttaget Arvesynden saaledes, at den herefter ikke kan skade eller fordømme Nogen, medmindre han synder paany med Vidende og Vilje; efter 1 Kor. 15, 22; Joh. 15, 22. I det Følgende gjendriver Menius disse gjendøberske Vildfarelser og udvikler selv den evangeliske Lære om Arvesynden, især 285 b.

³⁾ Zw. opp. 4, 6 sqq. i „Fidei ratio“. Vel at agte paa er ogsaa 4, 99 sqq. i Skriflet „de providentia“, hvor Zw. taler om Menneskets Skabelse. Atter træder os den hos ham allerede bekjendte Dualisme sterket imøde; Mennesket bestaar af Aand og Kjød, og det forudsættes, at dette sidste ikke blot er det Ufuldkomne, men det nedad Dragende: „Mens veri amans et subinde numinis reverens et ejus substantiam cognitionem trahit, nequitati et innocentiae studet; corpus ad suum origi-

Ord saaledes, at han turde tro at kunne underskrive dem som Udtryk for sin egen Lære; men vi ville ogsaa finde det begribeligt, naar Luther, som i Marburg just havde forekastet sine Modstandere Vildfarelsen angaaende Arvesynden, ligeledes gav den fjerde Schwabacher-Artikel en skarpere Affattelse og skrev: „At Arvesynden er en virkelig Synd, ikke blot en Fejl eller Brist, men en saadan Synd, som fordæmmer alle Mennesker, der komme af Adam, og evindelig skiller dem fra Gud, dersom ikke Jesus Christus var traadt i vort Sted og havde taget saadan Synd med alle de Synder, som følge deraf, paa sig og ved sin Lidelse gjort Fyldest derfor og saaledes ganske ophævet og udslettet den i sig selv, ligesom der Psalme 90 og Rom. 5 klarligen staar skrevet om saadan Synd“.

At Melanchton heri endnu stemte aldeles overens med Luther, vise hans Beretninger angaaende MarburgersamtaLEN¹⁾). Ham havde især Kampen med Gjendøberne befæstet, og den Opdagelse, at ogsaa de gamle Fædre lærté, at Bernene ved Daaben faa Syndernes Forladelse, havde været ham en stor Beroligelse, saa at han havde vovet 1528 i en for Trykken bestemt „Gutachten“ at dadie de schweizerske og strasburgske Theologer — vel ikke med Navns Nævnelse, men dog forstaaeligt nok — for deres ubeføjede Filosoferen i dette Punkt af den christelige Lære²⁾). Netop dette bebrej-

1) C. R. 1, 1099, 1103. 2) „Habent igitur, ut ipso dicit quidam ex X. et XI. secundum Sporgmaals, „Cur ergo Deus tam infelicem condidit hominem, cui pax nulla unquam cum se ipso est?“ svarer han med Henvisning til Guds ubetingede Vilkaarlighed.

3) C. R. 1, 965: „Vocant peccatum originis christiani scriptores corruptionem humanae naturae, quod sine notitia Dei, sine timore, sine fide nascimur. Et praeter adferimus nati concupiscentiam, qua adstrahimur ad manifesta flagitia. Haec autem corruptione humanae naturae secuta est maledictionem post lapsum Adae. Porro, sicut hoc tem-

dede han dem dernæst i Bekjendelsen selv, thi der er ingen Tvivl om, at med de „Andre, som ikke holde Arvesynden for Synd“, Zwingli og hans Tilhængere fornemlig ere mente. Apologien, i hvilken Melanchton tegnede disse nye Vranglæreres Lære næsten med Zwinglis egne Ord¹), beviser dette paa det Tydeligste. Overhovedet viser denne, med hvilken Betænk-somhed Forfatteren af Bekjendelsen valgte ogsaa den anden Artikels Ord, for korteligen og dog klart at sammenfatte hele den Erkjendelse, som Kirken havde vundet om Arvesyndens Væsen og Magt, og tillige at give den et saadant Udtryk, at alle betydeligere Vildfarelser, der ogsaa i den sidste Tid var opdunkede paa dette Felt, kunde findes paaagtede og tilbageviste.

Hvor overbeviste Reformatørerne var om, at de med denne skarpe Bestemmelse af Arvesynden ogsaa fyldestgjørende havde lært den frie Viljes Intæthed, fremgaar deraf, at denne sidste hverken i Marburger- eller i Schwabacher-Artiklerne yderligere blev omtalt²). Det Samme finde vi i det

„...pore quidam, qui, dum nimium philosophantur, negant hanc corruptionem peccatum esse, sed hi prorsus dissentunt a scriptura“. Med det Sidste sammenhold det næste Brev C. B. 1, 973. Dertil 1529 „nova scholia in proverbia“ p. 115 b til 22, 15, efterat han har tal t om Arvesynden: „Et Augustinus scribit, se neminem in ecclesia unquam meminisse, qui negaret peccatum originale. At nunc sunt quidam, qui id aperte negant, adversus quos hujuscemodi sententiae in animo tenebdae sunt“. Ogsaa dette synes at sigte til Zwinglianerne.

¹⁾ Symb. B.B. S. 87 § 5—6. Eck havde i sine 404 Artikler blandt „errores in peccatum“ oplyget: „originale peccatum non est peccatum, sed naturalis quidam defectus, sicut balbutire. Zwinglius“.

²⁾ I Schwabacher-Visitationssartiklerne af 1528, forfattede af Joh. Rurer, Adam Weiss, Andr. Osiander, Dominicus Sleupner, lyder den nittende, om den frie Vilje, saa: „at det ikke er nødvendigt for den almindelige Mand at gjøre sig Tanker, om hans Vilje er fri til at vende sig hid eller dit; 2) at al menneskelig Vilje, den bøje sig hvorven den vil, er ond, saalænge den ikke bliver begavet med og regjeret af den Helligaand; 3) at det ikke staar i Menneskets Magt at oplyse sig selv med den Helligaand, men at man maa vente paa Guds Naade“. Engelshardt, Ehreng. d. Ref. in Franken, S. 185.

firste sammenhængende Stykke af Bekjendelsen. Men da, som allerede tidligere bemærket, Eck udtrykkelig gjentog sine gamle Vranglerdomme angaaende den frie Vilje, fandt Melanchton deri en Grund til at opstille mod disse en udtrykkelig Forkastelse og at give denne Artikel, den attende, den forreste Plads iblandt de ved Slutningen af den første Halvdel vedføjede. Her træffe vi nu ikke mere noget Spor af den tidligere her og der forekommende falske filosofiske Begrundelse af denne Lære; meget mere tilkjendes ogsaa det naturlige Mennesken vis Frihed, og det paastaaes kun, at det, som født i Arvesynden, dog ikke kan føre et Gud velbehageligt Liv. Dermed var Faren for den prædestinatianske Vildfarelse fuldkommen fjernet, og endnu mere blev den det ved den paa den femte Artikel henvisende Sats: „Saadant sker ved den Helligaand, hvilken skjænkes ved Guds Ord“. Det lader sig ikke eftervise, at Melanchton ved denne Artikel om den frie Vilje fornemlig har havt Zwinglis Lære for Øje, ja man kan betvivle, om endog Zw.'s Vildfarelse i dette Lærepunkt den Gang var bleven ham klar; men at der er en betydelig Forskjel mellem Bekjendelsen og den Zwingliske Lære, erkjender strax Enhver, der sammenligner denne Artikel med det noget nær samtidige Skrift af Zwingli *de providentia*. Og vi have deri ikke at erkjende en Tilbagevigen fra den evangeliske Kirkes Side, men kun et Forbigaaende af noget ikke herhen Hørende, som man tidligere vistnok med Uret havde taget med. Vi erindres os, at Luther i Skriften mod Erasmus dog kun i Forbigaaende havde benyttet Paastanden om Guds evige Udvalgelse af Enkelte til Bekjæmpelse af den frie Vilje, og foruden ved egen Erfaring blev han ogsaa ved Sammentræf med Saadanne, som ved Udvælgelses- eller Forudbestemmelseslæren førtes hen i svære Anfægtelser, opmærksom paa de her liggende Farer, saa at han advarede imod at beskjæftige sig med disse „sælsomme, forunderlige

Tan
man
mer
Men
mel
eg
gjæ
sba
alle
har
til
Fri
tilla
som
søg
her
oph
Gud
end
rer
gaard
at
lign
den
set
bels
Tra
lægg
nes
saa

Tankér". „Om Forudbestemmelsen — erklaerede han — maa man ikke begynde at disputere fra Loven eller fra Fornuften, men fra Guds Naade og Evangeliet, som er forkynnt for alle Mennesker“; og paa det Skarpeste betonede han den guddommelige Naades Almindelighed: „det er hans alvorlige Vilje og Mening, ogsaa hans Befaling, besluttet fra Evighed af, at gjøre alle Mennesker salige og delagtige i de evige Glæder“^{1).}

I Striden mod Erasmus havde Luther ligeledes — som allerede i Postillerne — tilstaaet²⁾, at Mennesket ikke blot har et naturligt Lys og naturligt Liv, men ogsaa i Henseende til de under det staaende Ting en vis Selvbestemmelse og Frihed, og Melanchton havde i et Skrift, hvilket han selv tillagde meget Værd, Kommentaren til Kolosserbrevet, lige-som ogsaa i sin Undervisning for Visitatorerne, gjort Forsøget paa skarpest muligt at bestemme de Grænser, som her maatte drages. Efterat have talt om Guds skabende og opholdende Almagt, fortsatte han: „nu spørges, om der, naar Gud bevæger og driver alle Skabninger, ved Siden deraf endnu kan findes nogensomhelst Frihed i vor Vilje“, og sværer herpaa: „hvad den frie Viljes KræFTER og Dygtighed an-gaar, saa handles der ikke derom, em det staar i vor Magt at spise, at drikke, at gaa, at se eller gjøre hvilkesomhelst lignende udvortes Gjerninger; men der spørges, om vi uden den Helligaand kunne frygte Gud, tro paa Gud og have Korset kjært. Eller med andre Ord, der handles ikke om Skabelsen, hvorledes Gud bevæger og driver alle Skabninger, Træer, Dyr, Mennesker, men om Rettfærdiggjørelsen og Helliggjørelsen og saadanne Handlinger, hvilke ikke tilhøre Mennesket, der dog staar i det naturlige Liv, hvilket Gud lige-saa vel skjænker de Gode som de Oude. Her maa det fast-

¹⁾ Sml. de 2 i høj Grad paagtelsesværdige Breve af 20 Juli og 21 Okt. 1528, de W. 3, 354, 391.

²⁾ Sml. WW. 7, 348 ff., og især 10, 179—190.

holdes, at Menneskets Natur med dens naturlige Kræfter er udygtig til sand Guds frygt, sand Gudstilid og alle øvrige aandelige Rørelser og Bestræbelser¹⁾). Til en vis udvortes Retskaffenhed kan ogsaa det naturlige Menneske naa frem, og Gud kræver en saadan af det²⁾); men selv paa dens eget Omraade bliver den dog altid kun en indskranket, og som Retsfærdighed for Gud gjælder den aldrig. Derfor rose Mennesket sig ikke saa meget af sin Frihed, men lære at erkjende sin Svaghed.

Ogsaa i dette Punkt var Bekjendelsens Udryk et tro Spejlbillide af den af Kirken vundne Erkjendelse.

¹⁾ Schola in epistolam Pauli ad Colossenses Phil. Melanch. Hagnone MDXXVII p. 12 a.

²⁾ Ester han har tal om den hos det naturlige Menneske tilbageblevne Frihed og Guds almindelige Indvirking, fortæller han: „et quia haec generalis actio Dei, sic enim vocatur a Theologia, plane abscondita est, ideo curiosus de ea disputare non debemus, sed simpliciter juxta voluntatem Dei uti libertate ista et beneficio Dei ad coerendam carnem et civilem justitiam summa diligentia praestandum; exigit enim et hanc Deus. Et quanquam tribuunt sacrae literae quandam libertatem humanae voluntati in civilibus actionibus, tamen eandem docent impediri dupliciter. Primo infirmitate carnis seu peccato originali. Est enim tanta infirmitas carnis, ut saepe omnes conatus nostros vincant pravi affectus. Secundo impedit libertatem diabolus, qui quia insidiatur omnibus, saepe impellit homines ad manifesta et atrocia flagitia. Discamus igitur, quod ne quidem civilem justitiam praestare sola ratio semper possit; nec sane ad libertatem nostram magnopere praedicaremus, si hanc tantam imbecillitatem consideraremus“. Dertil fra 1529 hans Nova scholia in Proverbii, p. 13 b: „ex his omnibus intelligitur, quod ratio seu liberum arbitrium non obtemperat Deo, propterea debemus postulare a Deo, ut regat nos verbo suo et spiritu suo proper Christum“. I høj Grad overensstemmende dermed lyder Affattelse i den af Mel. forfattede, af L. billigede *instrucio visitatorum*, C. R. 26, 78; den lat. Affattelse sml. der p. 26, hvor navlig de skarpe Udryks Udsletteise i den senere *editio emendata* fortjener at påagttes.

hjemmes føle sinnet i det samme kirkelige stiftelse endtogen
nuze etien fa' misbruget samtidigen med i ejeret modet og
gjore enlig sine egen minde avsæd modet i selskabet sig
zærtalbærlig omst i en folkebart arlos classurteni samt
eti classurtagt i id. sapins G. Sacramentum vielbetring ejeret
etid etid omstaple i den modet jævne mægti mægti

Bidrag til Daabssymbolets ældste Historie.

Af C. P. CASPARI.

L.

Bavis for, at Daabssymbolet i den anden Halvdel af det andet Aar.

hundrede har været til i den romerske Menighed og i Kirken
overhovedet¹⁾.

Daabssymbolet, og det væsentlig det samme Daabssymbol, som
vi finde i Marcellus af Aancyras Brev til Julius af Rom, i
„Psalterium Aethelstani“, i „Codex Laudianus“, i Rufins „Commentarius in Symbolum Apostolorum“, i Leo den Stores Skrif-
ter, især i hans „Epistola dogmatica“ til Flavian af Con-
stantinopel og i „Sacramentarium Gelasianum“, eller det old-
romerske Daabssymbol, blev sikkert allerede i den anden
Halvdel af det andet Aarhundrede brugt i den romerske Me-
nighed.

Jeg vil godtgøre dette i den efterfølgende Opsats, af hvil-
ken der tillige vil fremgaa, at Daabssymbolet, et Daabssym-
bol, der indeholdt den sterste Del af vort nuværende romersk-
vesterlandske Daabssymbol eller det apostoliske Symbol, i den
angivne Tid har eksisteret i Kirken overhovedet.

I. 1. Tertullian siger i sit Skrift „De corona militis“
c. 3 s.: „Etiam in traditionis obtentu exigenda est, inquis,

¹⁾ Et Parti af mit Skrift: „Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel“, B. III, som for Tiden er under Trykning.

auctoritas scripta. Ergo quaeramus, an traditio nisi scripta non debeat recipi. Plane negabimus recipiendam, si nulla exempla praejudicent aliarum observationum, quae sine allius scripturae instrumento, solius traditionis titulo, deinde consuetudinis patrocinio vindicamus. Denique, ut a baptismate ingrediar, aquam adituri, ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu contestamur, nos renuntiare diabolo et pompa et angelis ejus. Deinde ter mergitamur, amplius aliquid respondentes, quam Dominus in Euangelio determinavit" etc. „Harum et aliarum eiusmodi disciplinarum, si legem expostules scripturarum, nullam invenies; traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix et fides observatrix". Disse Ord forudsætte, at den nordafrikanske Kirke i det tredje Aarhundredes første Aar, i hvilke „De cor. mil." er forfattet (efter Nesselt 200 eller 201, efter Neander 202 eller 203), i længere Tid havde brugt en Daabsbekjendelse, som indeholdt „amplius aliquid", noget Mere, end blot de Ord: „*Credo in Patrem et in Filium et in Spiritum sanctum*".

Endnu længere tilbage i Tiden blive vi ført ved de Ord, hvormed „De cor. mil." c. 3 begynder, og som gaa umiddelbart forud for det netop citerede Sted: „Et quamdiu per hanc lineam serram reciprocabimus, habentes observationem inveteratam (at de Christne ikke bære Soldaterkransen eller overhovedet nogensomhelst Krands), quae praeveniendo statum facit? Hanc si nulla scriptura determinavit, certe consuetudo corroboravit, quae sine dubio de traditione manavit. Quomodo enim usurpari quid potest, si traditum prius non est?" Thi det strider vist ikke imod Tertullians Tankegang at overføre det, som han siger angaaende de Christnes Forhold til den Skik at bære en Krands (nemlig at det paa hans Tid var en gammel, siden lang Tid bestaaende, dybt rod-fæstet Sædvane hos dem, „inveterata consuetudo", ikke at

bære nogen saadan), paa christelige Skikke, der havde en saa stor Betydning, der vare saa vigtige, som Forsagelsen og Afleggelsen af en noget længere Troesbekjendelse ved Daaben.

2. I sit Skrift „De baptismo“ c. 6 siger Tertullian: „Quum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pignerentur, necessario adiicitur Ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus sanctus, ibi ecclesia, quae corpus trium est“, og i sit Skrift „Adversus Marcionem“ Lib. V c. 4 siger han: „quae est mater nostra, in quam repremisimus!“ (ved Daaben) sanctam ecclesiam“. Af disse to Steder folger, at der til det „amplius aliquid“, som Traditionen havde tilfejet til den i Skriften (Math. 28, 19) indirekte givne Daabsbekjendelse: „*Credo in Patrem et in Filium et in Spiritum sanctum*“ ogsaa Ordene „sanctam ecclesiam“ eller Ledet om Kirken herte. Jeg siger, at ogsaa dette Led hørte med til hint „amplius aliquid“, thi at det alene skulde have udgjort det, er ikke troligt. Ordene „amplius aliquid“ forlange Mere. Ledet om Kirken forudsætter desforuden andre Led. Det nævnes jo ikke engang i nogen af Tertullians Relationer af Troesreglen, medens en Mængde andre Led, deriblandt af den tredje Artikel „resurrectio carnis“ og „vita aeterna“, blive anferte i dem. Endelig: I Begyndelsen af den anden Halvdel af det tredje Aarhundrede oprører Ledet om Kirken i Slutningen

^{afledt fra ledet om kirken} „Repromittere in Ecclesiam“ er at aflelse et Løfte, der refererer sig til Kirken som Troesgjenstand. „Repromittere, re promissio, re promissor“ er østere = „promittere, promissio, promissor“, især i det romerske Lovsprog (s. Heumann, Handlexicon zu den Quellen des römischen Rechts under „re promissio“ og „re promittere“). Tertullian bruger „re promissiones“ undertiden om de guddommelige Forjettelser. Dog kan Verbet paa det i Texten ansført Sted ogsaa gjerne staa i sin oprindelige Betydning; thi Afleggelsen af Troesbekjendelsen ved Daaben er jo Menneskets Svar paa den treenige Guds „sponsio salutis“ og ialtsaa en „re promissio“, et Gjenløfte.

af den tredje Artikel ved „per“ forbundet med foranævnte Led („*remissionem peccatorum*“, „*vitam aeternam*“), og det allerede siden længere Tid („*Nam cum dicunt [Novatiani]: „Credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam?“ mentiuntur in interrogatione; „Sed et ipsa interrogatio, quae fit in baptismo, testis est veritatis. Nam cum dicimus: „Credis in vitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam?“ etc., Cypr. „Ep. 69 ad Magnum“ og „Ep. 70 ad Januarium“ etc.). At denne aldeles singulære Stilling og Forbindelse af Ledet ikke har været den oprindelige i Afrika, trænger ikke til noget Bevis. Men naar er den blevne indført der? Uden Twivl under den carthaginiensiske Biskop Agrippinus, den samme Mand, som i Spidsen for den af 70 afrikanske Biskoper bestaaende første carthaginiensiske Synode indførte den Skik, at debe dem, der vare blevne døbte af Kjættere, paany, og i Forbindelse med denne nye Skik, hvis dogmatiske Grund den tildeles udtrykker, som da ogsaa Cyprian paa de to anførte Steder benytter den imod Kjætterdaabens Gyldighed. Men den første carthaginiensiske Synode blev holdt henimod Slutningen af det andet eller i Begyndelsen af det tredje Aar af det tredje Aarhundrede (s. Döllinger, „Hippolytus und Kallistus“ S. 198 f., og Hefele, „Conciliengesch.“, B. I. S. 78 f.), d. v. s. kort efter Tertullians Død eller i de sidste Aar af hans Liv. Den store afrikanske Kirkefader turde forevrigt selv have givet Stødet baade til Indførelsen af den nye Skik og til Forandringen i den tredje Artikel af Daabsbekjendelsen. Thi han siger i „De baptismo“ c. 15: „Unus omnino baptismus est nobis tam ex Domini evangeliis (Joh. 3, 5. Matth. 28, 19), quam ex Apostoli literis (Eph. 4, 5), quoniam unus Dominus et unum baptismum et una ecclesia in coelis. Sed circa haereticos sane quid custodiendum sit, digne quis retractet; ad nos enim editum est. Haeretici autem nullum ha-*

bent consortium nostrae disciplinae, quos extraneos utique testatur ipsa ademptio communicationis. Non debo in illis cognoscere, quod mihi est praecptum, quia non idem Deus est nobis et illis, nec unus Christus, id est idem, ideoque nec baptismus unus, quia non idem; quemcumque non habeant, sine dubio non habent, nec capit numerari, quod non habetur; ita nec possunt accipere, quia non habent. Sed de isto plenus iam nobis in graeco (i Tertullians tidligere paa Græsk skrevne Bog om Daaben) digestum est¹⁾). Men „per sanctam ecclesiam“ forudsætter nu de foregaaende Led af den tredje Artikel fra „remissionem peccatorum“ af. Felgelig indeholdt paa hans Tid det nordafrikanske Symbol disse Led („remissio peccatorum“, den af Tertullian saa overordentlig stærkt accentuerede, et Hovedpunkt i „regula fidei“ dannende „resurrectio carnis“ og „vita aeterna“), hvad der igjen er aldeles uforeneligt med, at den anden Artikel ikke skulde have indeholdt Andet og Mere end Sønnens Navn.

3. I sit Skrift „De spectaculis“ c. 4 siger Tertullian: „Cum aquam ingressi Christianam fidem in legis suae verba profitemur, renuntiasse nos diabolo et pompæ et angelis eius ore nostro contestamur“, og i hans Skrift „De virginibus velandis“ c. 1 læse vi de bekjendte Ord: „Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis,

¹⁾ At Tertullian var gæst over til Montanisterne og derved havde skilt sig fra den katholske Kirke, forhindrede ikke, at han vedblev at udøve en stor Indflydelse paa sit Hjems Kirkesamfund. Man tænke kun paa Cyprians bekjendte Ord „Da magistrum“ og paa denne Kirkesadens Forhold til Tertullian overhovedet. Desforuden hørte Tertullians to Bøger om Daaben, den græske og den latinske, til den Del af hans Skrifter, der blev forfattet før hans Overgang til Montanismen. Forøvrigt er det just ikke nødvendigt at antage, at Tertullian har fremhæftet den Skik, at døbe af Kjettere Døbte paany, og Forandringen i den tredje Artikel af det nordafrikanske Symbol. Hans Aandretning og Anskuelser varer paa hans Tid vist meget udbredte i Nordafrika, thi de varer begrundede i den nordafrikanske Kirkes Vissen og Character.

credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem, et filium eius Jesum Christum, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in celis, sedentem nunc ad dexteram Patris, venturum iudicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionem. Hac lege fidei manente caetera jam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis".¹⁾ Sml. endnu ogsaa det Sted: „Fides in regula posita est, habens legem et salutem de observatione legis i „De praescriptionibus haereticorum“ c. 14, ved hvilke Ord der maa tænkes paa den i c. 13 udførlig refererede Troes-regel. Skulde ikke de ved Daaben i Bekjendelsesform udtalte „verba legis fidei Christianae“ paa det første Sted i det Hele og Store taget med Hensyn til Indholdet have stemt overens med „lex fidei, sc. Christianae“ paa det andet og „lex, quam fides habet“ og „regula, in qua fides posita est“ paa det tredje og altsaa have omfattet alle de paa hvert nævnte og den største af de i „De praescript. haerett.“ c. 13 anførte Punkter. Vi synes at maatte antage dette saa meget mere, som Daabsbekjendelsen jo efter Tertullians egen udtrykkelige Angivelse paa hans Tid har bestaet af noget Mere, end af „*Oredo in Patrem et in Filium et in Spiritum sanctum*“ og har indeholdt Ledet om Kirken, og som dengang, efter hvad vi have seet, „*remissio peccatorum*“, „*resurrectio carnis*“ og „*vita aeterna*“ maa have staaet i det, og dets anden Artikel derfor umulig blot kan have lydt „*et in Filium*“¹⁾.
 1) Sml. endnu ogsaa Stedet: „Fuerit salus retro per fidem nudam ante Domini passionem et resurrectionem. At ubi fides nuda est credendi iniunctivitatem, passionem resurrectionemque eius, addita est ampliatio sacramento, obsignatio baptismi, vestimentum quodammodo fidei, quae retro erat nuda nec potentiam habuit sine sua lege“ i Tertullians Skrift „*De baptismot*“ c. 3. Naar efter Christi Lidelse og Opstandelse i den nye Pagt Troens Indhold blev forøget

4. Det lader sig overhovedet ikke miskjende, at Tertullian og ligesaa den endnu ældre Irenæus, saavelsom ogsaa for en Del Origenes, i sine bekjendte Relationer af Troesregelen have benyttet en Daabsbekjendelse som Hædepunkt og Ledetraad, der bestod af en Række i tre Dele (de tre Artikler) fallende Led, dannede Troesregelens væsentligste Bestanddel, dens Kjerne, og dengang allerede i længere Tid blev brugt over hele Kirken, omend saaledes, at den paa de forskjellige Steder med Hensyn til Indhold og Form var noget forskjellig¹⁾.

a. Vi finde nemlig, naar vi sammenligne Relationerne af Troesregelen hos de nævnte Kirkelærere med hverandre, vistnok ikke faa og smaa Differentser imellem dem, Differentser, der ere fremkaldte dels ved den forskjellige Modsætning og Sammenhæng, hvori Troesregelen hver Gang bliver refereret, dels derved, at Referenternes eller deres Kirkes eller secteriske Parties (Tertullian) ejendommelige Aandsretning og dogmatiske Anskuelser var forskjellige, dels endelig ved den Omstændighed, at det aldrig var Referenternes Hensigt, at referere Troesregelen fuldstændig, og at de derfor refererede den snart mere, snart mindre, ufuldstændig. Men ved Siden af de ved alt dette fremkaldte Differentser

med Artiklerne om Herrens Fødsel, Lidelse og Opstandelse og „sacramentum fidei“ derfor fik en „ampliatio“, nemlig „obsignatio baptismi“, der paa en Maade er „vestimentum fidei“, ligge det da ikke meget nær at anfage, at der ved Daaben ogsaa har været Tale om de Artikler, som efter Tertullians Anskuelse staar i en saa inderlig Forbindelse med den, at disse Artikler ved den ere blevne bekjendte? Maa ske ligge i Tertullians Ord endog en Hentydning til de tre Led i Daabsbekjendelsen om Fødselen af Jomfruen, om Lidelsen og om Opstandelsen.

¹⁾ Jeg har antydet dette allerede i Theol. Tidskr. B. IV S. 617 Ann. 59. Gamle Række. Den Anskuelse, at de tre nævnte Kirkelærere skulde have villet anføre selve Troesbekjendelsen og virkelig have anført den, kun materielt og formelt mere eller mindre fri, kan jeg ikke anse for rigtig, men icke udelukkende om slet icke hvad ved icke at beklage.

imellem deres Relationer, opdage vi dog i disse (i Origenes's i dens første, trinitariske Del, som er dens principale) i det Hele og Støre en mærkværdig Overensstemmelse i Indhold og Gang, ja fremtræder i dem endog en vis staaende Typus, hvad der alene lader sig forklare ved den Antagelse, at Referenterne have bringt en kirkelig Daabsbekjendelsesformel af den ovenfor angivne Beskaffenhed som Ledestjerne.

Hvad Relationernes Indhold beträffer, så optræder i dem alle ikke alene den ene Gud og hans Søn, Jesus Christus, men også Verdens Skabelse¹⁾, Christi Fødsel af Jomfruen, hans Lidelse, hans Opstandelse og hans Himmelfart.

Andre Punkter, som det om Christi Gjenkomst til Dommen, hvilket kun mangler hos Origenes, som bliver staaende ved Himmelfarten (senere taler han dog i det Mindste om Dommen selv), det om den Helligaand, som alene i Irenæus's Relation i „Adv. haeress.“ 3, 4, 2 og i Tertullians Relation i „De virgg. vel.“ 1 ikke bliver nævnet, og det om Kjædets Opstandelse, som alene i Tertullians Relation i „Adv. Prax.“ 2 ikke er optaget, møder os i næsten alle Relationer.

Endnu andre Punkter, som det om Christi Sæde ved Faderens Højre, hvilket alle Tertullians Relationer have, og som Irenæus i den i „Adv. haeress.“ 3, 4, 2 i det Mindste har antydet i de Ord: „et in claritate receptus“ (af 1 Tim. 3, 16), og det om det evige Liv, som vi kun savne i Tertullians Relationer i „De virgg. vel.“ 1 og „Adv. Prax.“ 2 og i Irenæus's Relation i „Adv. haeress.“ 3, 4, 2, mede vi i det Mindste i flere Relationer.

¹⁾ For det Meste på den Mande, at den ene Gud alene kaldes Skaberen, et Par Gange dog på den Vis, at tillige hans Søn bliver betegnet som den, ved hvem han har skabt den, og een Gang endog saaledes, at der kun er Tale om Skabelsen af den ved denne.

Stil endnu ogsaa *Πατηρ*, „Pater“ om den ene Gud i Irenæus's Relation i „Adv. haeress.“ 1, 10, 1, i Origenes's Relation og i Tertullians Relation i „De praescriptt. haerett.“ 13 („ex Spiritu Patris Dei“), *παντοκράτωρ*, „omnipotens“ i den anførte irenæiske Relation og i den tertullianske i „De virg. vel.“ 1, endelig „sub Pontio Pilato“ i denne og i Irenæus's Relation i „Adv. haeress.“ 3, 4, 2. At vi ikke i nogen af Relationerne af Troesregelen hos Irenæus, Tertullian og Origenes træffte Ledene om Kirken og om Syndernes Forladelse, kan, som det ovenf. S. 617—19 fremsatte viser, ingenlunde have havt sin Grund deri, at Troesregelen og Daabsbekjendelsen paa deres Tid endnu ikke have indeholdt disse to Led. Vi have snarere at sege Aarsagen til Factumet i den Omstændighed, at Troesregelen i alle hine Relationer bevidst eller ubevidst bliver refereret i Medsætning til den gnostiske eller ogsaa den monarchianske Haeresi (Tert. „Adv. Prax.“ 2), og at den Differents, som med Hensyn til Kirken og Syndsforladelsen fandt Sted mellem den katholske Kirke og de nævnte Haeresier, stod i anden Linje eller traadte aldeles tilbage.

Hvad angaar Gangen i de her omtalte Relationer af Troesregelen, saa er den næsten i alle, som ogsaa omfattede den Helligaand, trinitarisk. I Origenes's Relation i „De princip.“ Lib. I Praef. n. 4 ss. er den dette strengt og regelret, i Relationerne hos Tertullian i „Adv. Prax.“ 2 og i „De praescriptt. haerett.“ 13 optræder Aanden derimod, sandsynligvis ved Montanismens Indvirkning, paa den Maade, at der, lige-som i Augustins Skrift „De agone Christiano“ c. 28, er Tale om Sendelsen af ham ved Sønnen, og denne Sendelse bliver knyttet til Sønnens, Christi, Himmelfart og Sæde hos Faderens Højre. Herved følger den paa det første Sted paa den med „sessio ad dexteram“ i en underordnet Participialsætning forbundne Gjenkomst til Dommen, medens den paa det sidste

skydes ind mellem denne og hin („et in coelos resumptum sedere ad dexteram Patris, venturum iudicare vivos et mortuos. Qui exinde misericordia secundum promissionem suam a Patre Spiritum sanctum, „in coelos“ erexit sedere ad dexteram Patris, misericordia vicariam vim Spiritus sancti, qui credentes agat, venturum cum claritate“). Kun i Irenæus's Relation i „Adv. haeress.“ 1, 10, 1 følger Aanden strax paa Jesus Christus, den menneskevordne Guds Søn, idet her Troen paa de tre guddommelige Personer (og deres Hovedværker: Skabelsen, Kjødspaataagelsen til Forlæsningen og Forkyndelsen af Økonomierne og Parusien eller den dobbelte Parusie) først og fremst skal fremhæves, og bliver først derpaa den anden Artikels Led fra Christi Fødsel af Jomfruen af indtil Himmelfarten og Gjenkomsten anførte. I de Relationer, som ikke omfattede Aanden (den irenæiske i „Adv. haeress.“ 3, 4, 2 og den tertullianske i „De virg. vel.“ 1), følger i det Mindste Sønnen paa Faderen.

Rækkefølgen af Ledene fra Christi Fødsel af Jomfruen af indtil hans Himmelfart er overalt den samme. Der, hvor ogsaa Christi Sidden ved Faderens Hejre og hans Gjenkomst til Dommen anføres (hos Tertullian), følge de paa hinanden (i Tert. „De praescriptt. haerett.“ 13 træder dog Aandens Sendelse mellem begge). Der, hvor hint Led mangler (hos Irenæus), følger dog dette paa Himmel-farten.

Ledene om Opstandelsen og det evige Liv faa der, hvor de anføres, altid den sidste Plads. Herved blive de for det Meste knyttede til Christi Gjenkomst (kun hos Origenes følge de paa den Helligaand), hvorved Dommen, til hvilken Christus kommer igjen, undertiden træder imellem dem som Correlat til det evige Liv (saaledes hos Iren. „Adv. haeress.“ 1, 10, 1) eller ogsaa følger paa dem (paa „vita aeterna“, saaledes, at der kan et føle sig forskellen af dem ved op-

saaledes hos Tert. „De praescriptt. haerett.“ 13¹⁾, og det evige Liv een Gang, hos Origenes, staar foran Opstandelsen som det, der allerede indtræder strax efter Døden²⁾.

b. Fremdeles har Adskilligt i Relationerne af Troestregelen hos Irenæus, Tertullian og Origenes symbolisk Klang, det Ene mere, det Andet mindre, — mindes vi ved adskillige Udtryk i dem mere eller mindre stærkt om Daabsbekjendelsen, —skinner denne paa adskillige Steder mere eller mindre tydeligt igjenne.

Dette gjelder f. Ex. om *εις ταντα παντοκρατορα* i Relationen hos Iren. „Adv. haeress.“ 1, 10, 1, som Ord til andet gjenfindes i de fleste østerlandske Daabsbekjendelser (den jérusalemiske, de to epiphaniske, Nicænum og Nicæno-Constantinopolitanum, *Ερμ. εις το Συμβ.*, Nestorianum og Armeniacum hos Steck) og med Undtagelse af *ένα* i alle vesterlandske („in Deum Patrem omnipotentem“)³⁾.

Fremdeles gjelder det Sagte om de Ord: „nisi quod *natum* (Christi corpus) *ex virgine et Spiritu sancto est*“ hos Origenes, de Ord: „Filium ejus, Jesum Christum, *natum ex virgine Maria*“ hos Tertullian „De virg. vel.“ 1 og de Ord: „delatum *ex Spiritu Patris Dei et virtute in virginem Mariam*, — *et ex ea natum*“ hos Tertullian „De praescriptt. haerett.“ 13; sml. endnu ogsaa Ordene: „hunc missum a Patre in *virginem et ex ea natum*“ hos den samme Kirkelærer „Adv. Prax.“ 2.

Ligesaa gjelder det om „passus sub Pontio Pilato“ hos Irenæus „Adv. haeress.“ 3, 4, 2, om „*crucifixum sub Pon-*

¹⁾ Ogsaa hos Iren. „Adv. haeress.“ 3, 4, 2 følger „index eorum, qui iudicantur“ paa „salvator eorum, qui salvantur“.

²⁾ Hos Tertullian „De praescriptt. haerett.“ 13 er dette kun formelt Tilsæddet.

³⁾ Kun Antiochenum har foruden *ένα* endnu *κατ μονον αληθινον*, og Daabsymbolet i „Constit. apost.“ 7, 41 har *εις ένα ἀγεννητον μονον αληθινον θεον παντοκρατορα, τον πατερα του Χριστου.*

tio Pilata" hos Tertullian „De virgg. vel.“ 1, saavelsom ogsaa om „hunc passum, hunc mortuum et sepultum“ og „fixum cruci“ hos Tertullian, „Adv. Prax.“ 2 og „De praescript. haerett.“ 13. Islejd i saavelsommaen estebast.

Det samme maas endvidere ogsaa siges om „*tertia die resurrexisset*“ og „*tertia die resuscitatum a mortuis*“ hos Tertullian „*De praescriptt. haerett.*“ 13 og „*De virgg. vel.*“ 1, om „*sedere ad dexteram Patris*“ og „*sedentem nunc ad dexteram Patris*“ hos Tertullian „*Adv. Prax.*“ 2, „*De praescriptt. haerett.*“ 13 og „*De virgg. vel.*“ 1 og om „*venturum iudicare vivos et mortuos*“ paa det første og paa det sidste af disse tre Steder.

Endelig maa endnu ogsaa „per *carnis* etiam *resurrec-*
tionem“ hos Tertullian „De virg.“ sammenlignes med
Symbollets „*carnis resurrectionem*“.

Desforuden fortjener det at blive bemærket, at Udtrykket „in coelis *resumtum*“ hos Tertullian „Adv. Prax.“ 2, „in coelis *receptum*“ hos den samme i „De virg. vel.“ 1 og „in coelos *eruptum*“ ligeledes hos den samme i „De praescript. haerett.“ 13^a), som allerede Hahn, „Bibl. der Symbb.“ S. 19 Anm. 1 har bemærket, er mere eller mindre beslægtet med Udtrykket „assumptus in coelum“ i det nordafrikanske Symbol i de pseudoaugustinske „Sermm.ad Catech.“ 2, 3 og 4 og „Serm. de Symb. ctr. Judaeos“, etc. og synes at gaa tilbage til det^a).

¹⁾ Sm. endnu ogss. Ordene: „in coecum est eruptus“ i Tertulien. Analog. "21. Et dicitur: Hoc seditio agit, scilicet satan.

²⁾ „Assumus est“ svarer til *ānālōphētēta* i en Del af de græske Symboler, hvilket Udtryk i de latinske Oversættelser af *Philippopolitana* bliver gjengivet dels ved „*recepimus*“ og „*recepimus est*“ dels ved „*assumimus*“. S. Hahn, p. d. anf. St. S. 159 og Anm. 11.

παραβολας ἐπιγνωσεται i „Adv. haeress.“ 1, 9, 4 og i de Ord: „neophytorum quoque sensum confirmare, ut stabilem custodian fidem, quam bene custoditam ab ecclesia acceperunt“ i „Adv. haeress. V Praef.“, at Troesregelen er blevet modtagen af den katholske Kirkes Lemmer formedelst Daaben, d. v. s. ved deres Undervisning for den. Dette lægger unegtelig Meddelelsen eller Overleveringen (*παραδοσις*, „traditio“) af en Formel, som indeholdt de væsentligste Bestanddele af „regula fidei“, eller af en formulert Troesbekjendelse i Katechumenatstiden (og dermed ogsaa Aflæggelsen af denne Bekjendelse før og ved Daaben) meget nær og bliver naturligt forstaaet herom, saa at ὡς παντες πατερες paa det første af de to anførte irenæiske Steder (som hos Novatian og senere hos Augustin og Andre) er Troesregelen i engere Forstand, Symbolet.

d. Endelig maa der overhovedet siges, at det vanskeligt lader sig tænke, hvorledes „regula fidei“, hvis Fedested udelukkende eller dog fornemmelig Katechumen-Undervisningen maa have været, skulde have kunnet danne sig uden samtidig eller dog meget snart at føre til en Bekjendelsesformel, der udtrykte dens Sum, dens væsentlige Indhold, og som, lig „regula fidei“ selv, ganske naturlig sluttede sig til Debefremmelen og dens Grundvold, Daabens Indstiftelsesord, Math. 28, 19, tog den til sin Ramme og følgelig blev trinitarisk. Og dernæst maa der siges, at det, naar man vilde referere Troesregelens Indhold, var ganske umuligt at gjøre dette, uden tillige at angive Daabsbekjendelsens Indhold mere eller mindre fuldstændigt og formel frit og uden at bruge den ved Relationen som Støttepunkt og Ledetraad. Hint var umuligt formedelst begge Deles, Troesregelens og Daabsbekjendelsens, Forhold til hinanden med Hensyn til deres Indhold; dette var umuligt, fordi Daabsbekjendelsen forelaa Referenterne formulert.

II. Men besad nu den nordafrikanske Kirke i den an-

den Halvdel af det andet Aarbundrede en Daabsbekjendelse, der var væsentlig identisk med den oldromerske, og var lige-saa den lilleasiatiske og den galliske og den alexandrinsk-egyptiske Kirke i denne Tid i Besiddelse af en saadan, saa maa naturligvis ogsaa den romerske have været det.

I Særdeleshed viser den Omstændighed, at Nordafrika dengang havde Symbolet, tilbage hertil. Thi den nordafrikanske Kirke var udelukkende eller dog fornemmelig en Datter af den romerske¹⁾) og maa som saadan ogsaa have modtaget Symbolet af den, omend de selvstændige og characterfulde Afrikanere senere modificerede det Modtagne i enkelte Punkter, i Særdeleshed deri, at de i den tredje Artikel flyttede Ledet om Kirken, „sanctam ecclesiam“, fra den anden Plads til Artikелens Slutning, og det paa den Maade, at de her forbandt det ved „per“ med de tre forangaaende Led, og fremdeles deri, at de i den første Artikel tilføjede Ordene „universorum creatorem, regem coelorum, invisibilem et immortalem“ til de Ord: „Credo in Deum Patrem omnipotentem“.

Et umiddelbart Vidnesbyrd for, at Rom i den anden Halvdel af det andet Aarbundrede besad et Symbol, som omfattede Mere end blot de Ord: „Credo in Patrem et in Filium, et in Spiritum sanctum“, have yi, som allerede Hahn, p. d. anf. St. S. 4, har seet, i Tertullians Ord i „De praescriptt. haerett.“ c. 36: „Videamus, quid didicerit (den romerske Kirke), quid docuerit, quid cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit. „Unum Deum novit, creatorem universitatis, et Christum Jesum ex virgine Maria, filium Dei creatoris, et carnis resurrectionem“. Vistnok siger Tertullian i disse Ord strengt taget kun, at den romerske Kirke kjender, har traditionelt modtaget, besidder og lærer de nævnte Troessætninger, og at de ere Tegn, hvorpaa Rom og de øvrige Kirker, ogsaa den afrikanske, kjende hinanden som Venner og som Lemmer af eet Samfund. Men

¹⁾ S. „Quellen“ B. III. S. 134—37.

besad den afrikanske Kirke, som vi have vist, i Tertullians Dage allerede siden længere Tid en Daabsbekjendelse, som indeholdt dem, saa synes den afrikanske Kirkelærer i sine Ord at maatte have havt dem for Øje ogsaa som Bestanddele af en for begge Kirker, den romerske og den afrikanske, fælles Troesbekjendelse. Hertil kommer fremdeles, at Ordet „*confesserarit*“ lægger det temmelig nær, at Tertullian har tænkt paa de af ham anførte Troessætninger som paa Dele af en for hans Kirke og den romerske Menighed fælles bestemt Troesformel¹), — jeg siger: som paa Dele af en saadan Formel, thi han har aabenbart kun anført de tre fornemste Troessætninger, med Hensyn til hvilke de gnostiske Hæretikere stode i Modsætning til Kirken. Endelig minder ogsaa Udtrykkene „*ex virgine Maria*“ og „*carnis resurrectionem*“ os ligefrem om Symbolet. — Førevrigt har Modsætningen til Gnosticismen, hvori Tertullian har angivet de af ham anførte Troespunkter, aabenbart havt Indflydelse paa de res Skikkelse („*unum Deum*“, „*creatorem universitatis*“, „*huius Dei creatoris*“), saa at vi ikke maa slutte af hans Ord, at paa hans Tid det afrikanske Symbol har indeholdt Ordet „*unum*“ og det romerske „*creatorem coeli et terrae*“.

III.

Spor af det kirkelige Daabssymbol fra Irenæus og Tertullian.

1. Hos Melito af Sardes.

(† mellem 170 og 180 e. Chr. F.)

I blandt de Fragmenter af Skrifter af Melito af Sardes i syrisk Oversættelse, som Cureton har udgivet i sit „*Spicilegium Syriacum*“ (Lond. 1855, p. 31—33 og 49 s.) af to af de syriske Haandskrifter fra de nitriske Klostre i Egypten paa British Museum, Cod. Syr. Add. 12, 156 (fra det sjette Aarhundrede)²) og Cod. Syr. Add. 14, 533 (fra det syvende eller

¹⁾ „*Tessera*“ betegner nemlig den lille Tavle, hvorpaa Gjæstevenner, og det Tegn og den Parole, hvorpaa de til een Hør hørende Søder kjendte hverandre.

²⁾ S. over dette Haandskrift Cureton „*Corpus Ignatianum*“ S. 352

ottende Aarhundrede)¹), og som derefter Otto har optaget i det ifjor udkomne niende Bind af sit „Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi“²), findes to Fragmenter af Melitos *λογος εἰς τὸ καθός*³), hvilket andet i latinsk Oversættelse lyder, som følger:

„Hic est qui coelum et terram fecit et initio cum patre hominem formavit, ipse qui per legem et prophetas praedicatus est, ipse qui in virgine corporatus est, ipse qui in ligno suspensus est, ipse qui in terra sepultus est, ipse qui e mortuis surrexit et adscendit ad altitudinem coeli et sedet ad dextram Patris“ (Cureton, p. d. anf. St. p. 51, Otto, p. d. anf. St. 501 og 423).

Disse Ord minder os uvilkårligt om den anden Artikels Led fra det andet af indtil det næstsidste. Intet af disse Led mangler jo i dem, naar undtages Ledet om Nedfarten, som dog heller ikke nævnes i noget af de os levnede østerlandske Daabssymboler, Privatsymboler og Relationer af Troesregelen og kun findes i nogle ganske faa østerlandske Sætningsbøger⁴); og Ledenes Rækkefølge er hos Melito den selvsamme, som i Symbolet. Ligesaa minder Fragmentets første Sætninger os om, hvad vi i de østerlandske Daabssymboler og i

og W. Wright „Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum“ Part. II. p. 639 ss.

¹⁾ S. angaaende dette Håndskrift Cureton, „Spic. Syr.“ p. 98.

²⁾ Ogsaa Pitra har optaget den i sit „Spicilegium Solesmense“ T. II. p. LVI—LX, hvorfra ikke alle. De tre sidste Fragmenter, de to af Melitos *λογος εἰς τὸ καθός* og et tredje meget kort Fragment mangler nemlig hos ham, rimeligvis fordi han ansaa deres Æghed for tvivlsom (s. den følg. Ann.).

³⁾ Disse to Fragmenter (samt det på dem følgende ganske korte Fragment) bære Overskriften: „Af Melito, Biskop i Staden Attica“. At de imidlertid hidrøre fra Melito af Sardes, fremgaar deraf, at nogle Ord i det første, længere (ὁ θεός περούσεν υπὸ δεξιῶν Ἰεραπόλιτος) citeres af Anastasius Sinaita (levede i den anden Halvdel af det sjette Aarhundrede) i hans mod Akephalerne rettede Skrift *Οδηγός* under Melitos Navn.

⁴⁾ Det tredje sirmiske, det nicenske og det constantinopolitanske fra 360.

Relationerne af Troesregelen hos det andet og tredje Aarhundres Fædre læse om Verdens Skabelse ved Sønnen, saavel-som ogsaa om, hvad der paa det sidstnævnte Sted ytres om Forudforkyndelsen af hans Komme ved Propheterne. Saaledes heder det f. Ex. i det jerusalemiske Daabssymbol. hos Cyrilus af Jerusalem: *δι οὐ τα πάντα ἐγένετο*, i det antiochenske Daabssymbol: *δι οὐ καὶ οἱ αἰωνες κατηρτισθῆσαν καὶ τα πάντα ἐγένετο* og i det cypriske Daabssymbol hos Epiphanius: *δι οὐ τα πάντα ἐγένετο, τα τε ἐν τοις οὐρανοῖς καὶ τα ἐν τῇ γῇ*, og saaledes siger Origenes i sin Relation af Troesregelen i „De principiis“ Lib. I Praef. § 4 ss.: „Et quod hic Deus in novissimis diebus, sicut per prophetas suos ante promiserat, misit Dominum nostrum Jesum Christum —. Qui cum in omnium conditione Patri ministrasset (per ipsum enim omnia facta sunt), novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est“, og læse vi i Ireneus's Relation af Troesregelen i „Adv. haeress.“ 1, 10, 1 de Ord: *καὶ εἰς πνευμα ἀγίου, το δια τῶν προφητῶν μεχηρύκος τας οἰκονομιας καὶ τας ἐλευθερίες κ. τ. λ.* og i hans Relation af Troesregelen i „Adv. haeress.“ 3, 4, 2 de Ord: „In unum Deum credentes, fabricatorem coeli et terrae et omnium, quae in eis sunt, per Christum Jesum, Dei Filium“. Ja, ogsaa om den første Artikel mindes vi ved Fragmentets Begyndelse: *Οὗτος ἐστιν ὁ ποιητας τον οὐρανον καὶ τὴν γῆν.* Muligt derfor, at Melitos Ord gaa tilbage til det kirkelige Daabssymbol, saaledes som dette dengang led i Lilleasien, at de ere en uvilkaarlig, fri, antydende Reproduction af en Del af det. At Daabssymbolet paa den gamle sardianske Biskops Tid i hele Kirken og specielt i hans Hjems Kirke, den lilleasiatiske, indeholdt betydelig Mere end de tre guddommelige Navne, hvorpaa der debtes (s. Just. Martyr Apol. I, 67), saa at hans

Ord kunne staar i Relation til det, have vi ovenf. i No. I S. 615—27 vist.

Forevrigt nævnes ogsaa i det første længere Fragment af Melitos *Δογος εις το παντος* hos Cureton og Otto og i Fragmentet af hans Tractat *Περι πιστεως* hos dem de samme Grundfacta, som i det omtalte kortere, og det væsentlig i de samme Udtryk, omend ikke, som her, allesammen paa eet Sted og saaledes, at de alle følge umiddelbart paa hver-andre. Saaledes begynder det førstnævnte Fragment med de Ord: „Hic est qui in virgine corporatus est, in ligno suspensus et in terra sepultus est, neque putruit: is qui a mortuis surrexit“; saaledes heder det fremdeles i Fragmentet af Tractaten *Περι πιστεως* henimod Slutningen: „Ipse qui in ligno suspensus est, ipse qui in terra sepultus est, ipse qui apostolis apparuit, ipse qui in coelos sublatus est, ipse qui ad dextram patris sedet“; saaledes heder det endelig i Begyndelsen af det samme Fragment: — mentem perfectam, verbum Dei. Ipse est, qui ante lucem genitus est, ipse est creator cum patre, ipse est formator hominis, ipse est qui in omnibus omnia erat; ipse est qui in patriarchis patriarcha erat, in lege lex“ etc. (sml. med de sidste Ord Tertullians Ord i Relationen af Troesregelen i „De praescrippt. haerett.“ c. 13: „in nomine Dei varie visum patriarchis, in prophetis semper auditum“).

Skulde det andet Fragment i Melitos *Δογος εις το παντος* ikke staar i nogen Relation til Daabssymbolet, saa vilde det — saavelsom ogsaa de to første af de netop anførte tre Steder og de Steder af samme Character, som vi ikke sjeldnen mede hos de første Aarbundedes Kirkelærere overhovedet — dog i det Mindste vise, hvor overordentlig let, hvor uvilklaarlig just den Række af Kjendsgjerninger i Christi Frelserliv, der opføres i det, traf sammen (som Complexet af Grundkjendsgjerningerne i dette Liv), og hvor nær det derfor laa, at den blev tilfejet til Sønnens Navn i den til Debeformelen

svarende oprindelige Daabsbekjendelse, og hvorledes det paa Grund heraf er saare rimeligt, at denne Tilfejelse er skeet allerede meget tidlig, længe før Melitos Dage.

2. Hos Justinus Martyr

(† mellem 161—68 e. Chr. F.)

1. Justinus Martyr siger i sin „Dialogus cum Tryphonе Judaeо“ n. 85: *Κατα του ὄνοματος αὐτοῦ τουτον του νίου του Θεου και πρωτοτοκον παβης ιτισθως και δια παρθενου γεννηθεντος και παδητου γενομενου ἀνθρωπου, και σταυρωθεντος ἐπι Ποντιου Πιλατον ύπο του λαου ύμων και ἀποδανοντος και ἀναβαντος ἐκ νεκρων και ἀναβαντος εἰς τον οὐρανον παν δαιμονιον ἐξορκιζομενον τικαται και ύποτασσεται.*

Med Rette bemærker Otto til disse Ord (Just. Opp. T. II. p. 239): „*Brevis haec Christi historia non videtur temara addita esse; respiciuntur fortasse antiquae formulae exorcizandi. Origenes c. Celsum I c. 6: Οὐ γαρ κατακηλθεσιν (ved magiske Formler) ἴσχυειν δοκουσιν (de Christne, hvad Celsns havde paastaaet), ἀλλα τῷ ὄνοματι Ἰησοῦ μετα τῆς ἀπαγγελίας τῶν περιαύτον ιστοριῶν*“. Sml. endnu ogsaa Origenes's Ord: *δαφες, ὅτι Χριστιανοι οὐδεμιὰ μελετῇ ἐπφρων χρωμενοι ἐντυγχανουσι, ἀλλα τῷ ὄνοματι του Ἰησοῦ και ἀλλων λογων πεπιστευμενων κατα την Σειαν γραφην* i Slatningen af det samme Capitel.

Betjente de Christne sig altsaa allerede paa Justinus Martyrs Tid ved Djævleuddrivelser af Besværgelsesformler, der foruden Jesu Christi, Guds Søns, Navn ogsaa indeholdt Hovedfacterne i Hans Liv: Hans Fødsel af Jomfruen, Hans Korsfestelse under Pontius Pilatus og Ded, Hans Opstandelse og Hans Himmelfart¹⁾, hvorledes skulde de da dengang med Hen-

¹⁾ Ottos „videtur“ og „fortasse“ ere for svage, thi Justinus's Ord: *και δια παρθενου — εἰς οὐρανον* vilde slet ikke være motiverede,

syn til Spergusmalene ved Daaben have været fornøjte med det blotte: „Tror du paa Guds Søn?“ eller: „Tror du paa Herren, Jesum Christum, Guds enbaarne Søn?“ og ikke føjet dertil Grundkjendsgjerningerne i hans Freiserliv?

2. En meget ejendommelig Bestanddel af Daabsbekjendelsen er Tidsbestemmelsen *ἐπι Ποντίου Πιλάτου*, „*sub Pontio Pilato*“, som i den græske Kirke og i den ældre Tid ogsaa i den latinske blev tilføjet til „korsfæstet“ (*σταυρωθεῖται ἐπι Ποντίου Πιλάτου*, „*crucifixus est sub Pontio Pilato*“ eller „*sub Pontio Pilato crucifixus est*“). Det er nu mærkeligt at se, hvor hyppigt denne Tidsbestemmelse møder os i det andet Aarhundrede og især hos Justinus Martyr i Forbindelse sædvanlig med *ὁ σταυρωθεῖς*, undertiden dog ogsaa med „*passus*“ om Jesus Christus, hvorledes dengang *ὁ σταυρωθεῖς ἐπι Ποντίου Πιλάτου* og „*passus sub Pontio Pilato*“ optræder som en udpræget og staaende Betegnelse af Herren, især det Første. S. Stederne: *Τον διδασκαλον τε τουτων γενομενον ἡμιν και εις τοντο γεννηθεντα Ἰησουν Χριστον τον σταυρωθεντα ἐπι Ποντίου Πιλάτου*, Just. Mart. Apol. I c. 13, και ἐπ' ὄνοματος Ἰησου Χριστου τον σταυρωθεντος ἐπι Ποντίου Πιλάτου — *ὁ φωτιζομενος λογεται*, p. s. St. c. 61, *ἐξορκιζοντες κατα τον ὄνοματος Ἰησου Χριστου τον σταυρωθεντος ἐπι Ποντίου Πιλάτου*, Apol. II. c. 6, *ἐξορκιζομενα κατα τον ὄνοματος Ἰησου Χριστου τον σταυρωθεντος ἐπι Ποντίου Πιλάτου*, *τον γενομενου ἐκτροπου της Ιουδαιας ύποτασσεται*, Dial. c. Tryph. c. 30, *Kai νυν ἡμεις οι πιστευοντες ἐπι τον σταυρωθεντα ἐπι Ποντίου Πιλάτου Ἰησουν κυριον ἡμων κ. τ. λ.*, p. s. St. c. 76, *και σταυρωθεντος*

ifald han ikke havde haft en Formel for Øje, hvori Christi Historie fra hans Fødsel af indtil hans Himmelstift var berørt, og Origenes' Ytringer vise os jo, at der ifald i den første Halvdel af det tredje Aarhundrede gaves Exorcisationsformler, der indeholdt dem.

ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, p. s. St. c. 85 (s. ovenf. S. 633), τὸν σταυρωθεντὰ λεγεις ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου; det af Ruinart udgivne græske Mart. S. Ignat. c. 2, hvis Ægt-hed dog er omtvistet, „qui et passus est sub Pontio Pilato“, „et passus sub Pontio Pilato“, Iren. „Adv. haeress.“ 2, 32, 4, 3, 12, 9 og 3, 4, 2. Sm. endnu ogsaa de Ord: Ἀληθῶς ἔδιωχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου i Ignat. ad. Trall. c. 9 kort. Rec. og de Ord: ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡραδον τετραρχὸν καθηλωμένον ὑπερ ἡμῶν καν δαρκὶ i Ignat. ad. Smyrn. c. 1 kort. Rec.¹⁾. Skulde ikke derfor ὁ σταυρωθεις ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου paa de anførte Steder gaa tilbage til Daabssymbolet? Eller skulde man dog ikke i det Mindste af dem turde drage den Slutning, at det dengang allerede har været optaget i det? At det paa Justins Tid har udgjort en Del af den Formel, den blev brugt ved Djævleuddrivelser, synes at gaa frem af hans Ord i Apol. II c. 6 og Dial. c. Tryph. c. 30 og 85 (sm. ogsaa c. 76).

3. Ligesom hos Melito, saa finde vi ogsaa hos Justin enskele Steder, om hvilke det ovenf. S. 630 ff. Ytrede maal si ges. u. Saadanne Steder ere f. Ex. Stedet: Τῷ δὲ καὶ τοῦ λογον, δέσπι πρωτον γεννηματον θεον, ἀνεν ἐπιμ-
έται φασκειν ἡμας γεγεννηθαι, Ἰησουν Χριστον, τον διδασκαλον ἡμων, καὶ τουτον σταυρωθεντα καὶ αποδανοντα καὶ ἀνασταντα ἀναληλυθεναι εις τον οὐρανον κ. τ. λ., Apol. I c. 21, og Stedet: δια παρθενον ἀνδρωπος ἀπεκυηθη καὶ Ἰησονς ἐπονο-
μασθη, καὶ σταυρωθεις ἀποθανων ἀνεστη καὶ ἀνεληλυθεν εις οὐρανον, p. s. St. c. 46.

4. I Apol. I c. 52 siger Justin: Λυο αὐτου παρουσιας προεκηρυξαν οι προφηται, μιαν μεν την ἥδη γενομενην,

¹⁾ Ogsaa de Ord: τὸν σταυρωθεντος ἐπὶ Ποντίου Πι-
λάτου καὶ Ἡραδον i „Constit. apost.“ 6, 30, 5 kunne endnu sam-
menlignes.

ώε ἀτίμου καὶ καθητού ἀνδρῶπου, τὴν δὲ διεντέραν, δ-
ταν μετὰ δοξῆς ἐξ οὐρανῶν μετὰ τῆς ἀγγελικῆς αὐτοῦ
στρατιας παραγενέσθαι μετρικται, διε ταὶ δω-
ματα ἀναγερει πάντων τοὺν γενομεγαντί ἀνδρῶπαν, καὶ
των μεν ἀβαντὸν εὐδυστελέφθαρσαν, των δ' ἀδικων ἐν αἰ-
δησεῖ αἰωνια μετα των φαντασιῶν δαιμονών εἰς το ἀιώ-
νιον πιρ πεμψει. Dette Sted har en markværdig Lighed
med de Ord i Irenæus's Relation af Troesregelen i „Adv.
haeress.“ 1, 10, 1: *καὶ τις πνευμα ἄγον το δια των*
προφητων κεχρυκος — τας ἀλεσεις, καὶ την ἐκ των
προφητων γεννηριν καὶ το παδος κ. τ. λ. — τοι την ἐκ των
οὐρανῶν ἐν τῇ δοξῇ τον Πατρός χαρουσιαν αὐτοῦ ἐπι
το — ἀκαστηδα πάσαν σαρκα παῦης ἀνδρωπόγρος,
ἴνα — ιριδιν δικαιαν ἐν τοις παισι ποιησηται, ταὶ μεν
*πνευματικα τῆς πονηριας καὶ ἀγγελεων τους παραβεβη-
κοτας καὶ ἐν ἀποβασιᾳ γεγονοτος καὶ τους ἀσεβεις καὶ*
ἀδικους καὶ ἀνόμους των ἀνδρῶπων εἰς το αἰωνιον πυρ
πεμψῃ. τοις δε δικαιοις — Σωην χαρισμενος ἀφθαρ-
*σιαν δωρισηται κ. τ. λ. (smi. endnu ogsaa Slutningsordene
af Irenæus's Relation af Troesregelen i „Adv. haeress.“ 3, 4,
2: „in gloria venturus salvator eorum, qui salvantur, et judex
eorum, qui indicantur, et mittens in ignem aeternum trans-
figratores veritatis et contemtores Patris sui et adventus ejus“).
De to Steder have en saa stor Lighed med hinanden, at man
ef fristet til at antage, at Irenæus har havt Justins Ord for
Øje. At han har kjendt dehnes Skrifter, fremgaar af „Adv.
haeress.“ 4, 6, 2 og 5, 26, 2.*



Hedt har ikke findes andet eksemplar for Øje, hvoraf denne istand
eflagerstmed. En af de vigtigste mættet var i 1610-11. 1620 (i
1622) under paven Gregorius XV. daques Milanoen, i vedensel vilk under
det andede gavet Exarkebanfornester, der indeholdt den samme

